

مركز دراسات الوحدة العربية

السلفيون والربيع العربي

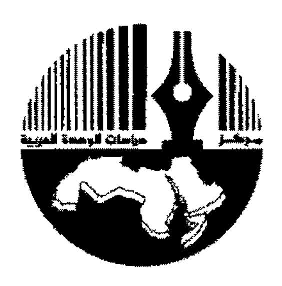
سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية

الدكتور محمد أبو رمان

السلفيون والربيع العربي

سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية







مركز دراسات الوحدة العربية

السلفيون والربيع العربي

سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية

الدكتور محمد أبو رمان

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

أبو رمان، محمد

السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية/ محمد أبو رمان.

٣٠٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٧٥ ـ ٢٩١.

يشتمل على فهرس

ISBN 978-9953-82-590-8

١. السلفية. ٢. الديمقراطية. ٣. الربيع العربي. أ. العنوان.

324.256

العنوان بالإنكليزية

Salafists and the Arab Spring

The Question of Religion and Democracy in Arab Politics

by Mohammed Abu Rumman

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/مارس ٢٠١٣

إهـــداء

إلى من ناضلوا وجاهدوا وعملوا لتشرق شمس الحرية والتحرر والكرامة على بلادنا، فدفعوا الثمن غالياً من حياتهم وأموالهم ووقتهم وجهدهم، ليروا يوماً يكون فيه الإنسان العربي مواطناً كامل الدسم؛ فالحرية والمواطنة شرطان لنهضة أي شعب أو دولة.

شكـــر وعرفـــان

لم يكن هذا الكتاب جهدي وحدي، إذ ساعدني أشخاص عديدون، إما في الجهد البحثي نفسه، أو حتى في توفير الظروف المناسبة لإنجازه. وأبدأ بالشكر لمساعدتي في مركز الدراسات الاستراتيجية، بتول زيدان، التي تولت مراجعة مخطوطة الكتاب كاملةً، وتصحيح الأخطاء المطبعية والتأكّد من الهوامش، والمراجع والصياغات.

وأشكر، كذلك، الصديقين حسن أبو هنية وأسامة شحادة، اللذين قاما مشكورَين بمراجعة المخطوطة وإبداء الملاحظات المختلفة عليها، واستفدت منهما كثيراً في تدقيق بعض المعلومات والعبارات.

لا أنسى تقديم الشكر إلى معهد دراسات الشرق الأوسط في جامعة جورج واشنطن، الذي استضافني مدة ثلاثة أشهر خلال العمل على هذه المخطوطة، ووفّر لي دعماً كاملاً؛ وأخص بالذكر مدير المعهد، مارك لينش والصديق ناثان براون، وإميلي براون التي حرصت على توفير أسباب الراحة والدعم كافة خلال العمل.

وأشكر، كذلك، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، الذي احتضن هذا العمل وغيره، إذ وفّر لنا بيئة جامعية هادئة مع أنواع الدعم اللوجيستي والفني المختلفة.

وبالضرورة لا أنسى عائلتي، سماح وفارس وسارة، الذين تحملوا النصيب الأكبر من عناء البحث، إذ أخذ من وقتهم وحقهم معي، فلهم الشكر الدائم اللامحدود.



المحتويـــات



خلاصة الكتاب

مقدمة

دفعت حقبة الثورات الديمقراطية العربية بالتيار السلفي عموماً نحو مرحلة جديدة، عندما قرّرت جماعات وحركات سلفية خوض غمار العمل السياسي والتجربة الحزبية، بعد أن بقي الطيف الرئيسي والعام من هذا التيار مصرّاً خلال العقود الماضية على أولوية العمل التربوي والدعوي والاجتماعي، ورفض الولوج إلى اللعبة السياسية، بذرائع وأسباب متعددة ومختلفة.

دخول السلفيين إلى المشهد السياسي وتشكيل الأحزاب السياسية جاء ابتداءً عبر البوابة المصرية، ثم بدأ يلقي بظلاله على السلفيين في أنحاء متفرقة من الدول العربية الأخرى، إلاّ أنّ المرحلة الجديدة لم تكن بلا تكاليف سياسية وفكرية، سواء على السلفيين أو على اللاعبين السياسيين الآخرين؛ فالسلفيون الذين دخلوا اللعبة الديمقراطية كانوا مطالبين ابتداءً بالالتزام بقبولهم بشروط اللعبة ومخرجاتها ومحدّداتها، ما يعني مراجعةً أيديولوجيةً وفكريةً للميراث السابق، وتنقيحه لتحقيق الحدّ الأدنى من المطلوب، وهي قضية لا تزال موضع نقاش داخل السلفيين، ولدى خصومهم أيضاً[1].

---

(١) مارَسَ السلفيون السياسة قبل الربيع العربي بعقود في باكستان والكويت والبحرين والسودان. ومارست سلفية الصحوة في السعودية السياسة من خلال مذكرة النصيحة والانتخابات البلدية في عام ٢٠٠٤، والسلفيون ـ في الإسكندرية (حزب النور لاحقاً) في مصر ـ مارسوا السياسة سابقاً، من خلال الدعوة إلى مقاطعة الانتخابات البرلمانية تحت حكم مبارك؛ إلّا أن تلك التجارب لم تتأطر في قوالب حزبيّة، ولم تحظَ باهتمام إعلامي مماثل لما يحدث اليوم.

لمزيد من التفصيل: انظر: أسامة شحادة، «السلفيون والديمقراطية،» ورقة قُدِّمت إلى: «السلفيون وأسئلة المشاركة السياسية»، المؤتمر الذي نظّمه مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، في عمّان، في ٨ و٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، ويمكن قراءة تقرير عن المؤتمر، في: «سلفيون يدّعون =

في المقابل أصبح السلفيون لاعباً سياسياً جديداً تقاسم مع الإخوان المسلمين الأصوات المحافظة (دينياً) في المجتمع، ودخل في مواجهات ومنافسات مع القوى السياسية الأخرى، لكنه على الرغم من تحالفه مع الإخوان في ما يتعلق بسؤال الهوية السياسية وتنافسه معهم في الانتخابات، إلا أنه يقدّم خطاباً سياسياً مغايراً في سماته العامة عن الخطاب الإخواني، فهم (أي السلفيون) يبدون أقوى التزاماً بمبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية، وأكثر وضوحاً في هوية الدولة والموقف من مصطلح الدولة المدنية، وأشد خصومة مع التيارات العلمانية الأخرى.

لتحليل هذا المشهد الجديد، وما يترتب على السلفيين من استحقاقات فكرية وسياسية، وما يترتب على دخولهم المشهد السياسي من نتائج وتداعيات، تأتي هذه الدراسة لمناقشة ذلك عبر زاويتين رئيستين؛ **الأولى**: دراسة تأثير الثورات الديمقراطية العربية على الحركات السلفية، أيديولوجياً وسياسياً، **والثانية**: تأثير الدور السياسي المتوقع للحركات السلفية على اللعبة السياسية.

الفرضية الرئيسية التي تقوم عليها هذه الدراسة، تكمن في أن الثورات العربية أحدثت تأثيراً على هذه الحركات أدت إلى تحولات في دورها السياسي، الأمر الذي انعكس على خطابها وحضورها في المشهد السياسي في المرحلة القادمة.

لتحقيق هذه المهمة المعرفية؛ تلج هذه الدراسة إلى تحليل التجربة السلفية المصرية، ما قبل (٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، وخلالها، ثم تشكيل الأحزاب السياسية والمشاركة في الانتخابات بعدها، وصولاً إلى مناقشة مدى وجود تحولات في الموقف السلفي من الديمقراطية والتعددية واستنطاق الأجندة السياسية والاجتماعية السلفية؛ ثم نقارن بين تجربة السلفيين السياسية الجديدة وتجربة الإخوان، الذين كانوا يقدمون خطاباً سياسياً مشابهاً في بعض جوانبه للخطاب السلفي قبل أن يطوّروه إلى القبول الكامل بالديمقراطية وشروطها، ونتساءل إذا كان السلفيون سيسيرون على خطى الإخوان المسلمين أم أنّ هنالك مساراً آخر متوقعاً؟

= بالإنصاف وباحثون يطالبونهم بمغادرة المساحات الرمادية،» **الغد** (عمّان)، ١٠/١٠/٢٠١٢. انظر أيضاً: أسامة شحادة، «مواقف سلفية مبكّرة تجاه الانتخابات النيابية،» **الغد**، ٤/١/٢٠١٣.

ثم نناقش تأثير حقبة الثورات الديمقراطية العربية على الحركات السلفية عموماً في العالم العربي، وردود الفعل الأولية والاستجابات الملموسة لها، ونتناول تجربتين مختلفتين في هذا السياق، **الأولى**، التجربة اليمنية، إذ وقعت ثورة وبدت إرهاصات تحوّل سلفي. والتجربة **الأردنية** التي شهدت حراكاً مطالباً بالإصلاح، فيما تبدو الاستجابة السلفية أكثر تباطؤاً، والتيار الرافض للتحول أقوى شوكةً.

خلال هذه «الجولة الميدانية» في أروقة التيار السلفي، نقترب أكثر إلى الداخل وننصت إلى طبيعة المناظرات والجدالات داخل الجماعات السلفية نفسها حول التحول تجاه العمل السياسي والحزبي، وما هي الحجج المتبادلة لمن دخلوا التجربة الحزبية وخصومهم السياسيين، وكيف تؤثر هذه المناظرات على تطور الخطاب السلفي، ودرجته وسرعته، ومعرفة ما إذا كانت تعيق ذلك أم لا؟

بعد ذلك نعبر من قراءة المواقف والأدوار السياسية السلفية الجديدة على أرض الواقع إلى الشق النظري، وإلى السؤال الأكثر أهمية الذي يطرحه هذا الحضور في الواقع العربي اليوم، وهو سؤال الاشتباك بين الدين والديمقراطية، وصور وصيغ هذه العلاقة الممكنة نظرياً. ثم نسقط التصورات السلفية للديمقراطية على العلاقة المعيارية النظرية، لنقيس المسافة الفاصلة بين النقطتين، وأخيراً نطرح سؤالاً استشرافياً حول أبعاد الدور السياسي للسلفيين وآفاقه الممكنة والمحتملة في المستقبل.

نعتمد في منهجنا البحثي ـ بدرجة رئيسية ـ على تحليل الخطاب السلفي نفسه، عبر تفكيك اتجاهاته وحججه ومرجعياته تجاه العمل السياسي والديمقراطية، مع عدم الاقتصار على الجانب الفكري، فإلى جواره سندرس الجانبين المؤسسي (الجماعات، الأحزاب، الشيوخ، الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني)، والحركي ـ الانتشار والنشاط الواقعي للسلفيين.

إضافة إلى الأدبيات والكتب السلفية نفسها؛ تعود الدراسة إلى مئات التسجيلات السمعية والمصورة على شبكة الإنترنت لشيوخ ودعاة من السلفيين، سواء ما كان دروساً أو محاضرات أو حتى مهرجانات وحوارات وتصريحات، لما يوفره هذا الفضاء من مصدر حيوي ومهم في دراسة التيارات السلفية، التي تعتمد بدرجة رئيسية على المحاضرات والخطب والدروس بوصفها أداة تثقيف وتعبئة ودعاية لخطابها الديني والسياسي.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة تتناول المشهد السلفي عشية الثورات الديمقراطية العربية بدايات عام ٢٠١١، وخلالها، والفترة الممتدة بعدها إلى ما بعد إجراءات انتخابات مجلس الشورى المصري والاستعداد للانتخابات الرئاسية، أي تنتهي الفترة الزمانية التي تتناولها إلى ما قبل أجراء تلك الانتخابات، وصعود المواجهات حول قصر الاتحادية في نهايات عام ٢٠١٢ وبدايات عام ٢٠١٣.

أولاً: «الحالة السلفية».. قبل الثورات الديمقراطية

الحالة السلفية المعاصرة تبدو متشعبة بين مدارس وتيارات مختلفة من الوجهة السياسية، وإن كانت تشترك في كثير من الجوانب العقائدية والمعرفية، وإذا كانت السلفية ذات طابع هلامي، على خلاف المدرسة الإخوانية، إذ لا ينضوي أغلبها في أحزاب أو جماعات ومؤسسات مؤطّرة، إلاّ أنّه يمكننا عموماً التمييز بين اتجاهات أيديولوجية سلفية رئيسية في الموقف من العمل السياسي عموماً:

الاتجاه الأول، هو الخط المحافظ أو العلمي والدعوي، وقد اختار الدعوة والتعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية، مُركِّزاً جهوده على ما يعتبره تصحيحاً للجوانب العقائدية والعلمية والرد على العقائد والأفكار التي يعتبرها منحرفة، بصورة رئيسية على الفرق الإسلامية الأخرى (الشيعة، المعتزلة والخوارج)، وداخل المجتمع السني[٢].

الاتجاه الثاني، يقف على يمين الخط الأول سياسياً، وهو أكثر تشدداً ضد الأحزاب الإسلامية نفسها، وتقوم مقاربته السياسية على مبدأ «طاعة أولياء الأمور»، ورفض المعارضة السياسية لهم، بوصفها خروجاً بالكلمة أو بالسيف، ويتخذ دوماً موقف الانحياز للحكومات ضد الحركات الإسلامية الأخرى، وضد المعارضة السياسية[٣].

---

(٢) حول السلفية المحافظة وأيديولوجيتها، انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون ورهانات الديمقراطية والأمن** (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٢)، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٠.

(٣) حول هذا الاتجاه، انظر: **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢).

الاتجاه الثالث، على الجهة المقابلة تماماً، يقف تيار آخر، السلفية الجهادية، وتقوم مقاربته السياسية على تكفير الحكومات العربية المعاصرة (ما قبل الربيع الديمقراطي)، وتبنّي التغيير الراديكالي ـ والمسلّح في أوقات معينة، ويمثّل خطاب هذا التيار الحاضنة الأيديولوجية لشبكة القاعدة، ويتماهى تماماً مع خطها السياسي والحركي[٤].

أما **الاتجاه الرابع**، فَيقف في الوسط، هو تيار سلفي يجمع ما بين العقائد والأفكار الدينية السلفية من جهة، والعمل الحركي والمنظم أو حتى السياسي من جهة أخرى، ويؤمن بالإصلاح السياسي، وسلمية التغيير، حتى وإن اختلفت المجموعات التي تمثله في تعريف الواقع أو الموقف من الحكام، إلاّ أنها تتفق على العمل السياسي ومشروعية المعارضة، ورفض الخيار المسلح في إدارة الصراع الداخلي.

ما يعنينا بدرجة رئيسية في هذه الدراسة هما الاتجاهان **الثالث والرابع**، أيّ السلفي التقليدي والجامي، لأنّ هذين الاتجاهين يمثّلان اليوم تياراً عريضاً في الوسط السلفي، ولأنّهما كانا مستنكفين عن المشاركة في العملية السياسية، ويعلنان رفضهما دخول اللعبة الديمقراطية وتأسيس أحزاب سياسية، على خلاف الجهاديين، الذين كانوا يتحدثون بالسياسة ويؤمنون بتغيير الأنظمة عن طريق العمل المسلّح، والإصلاحيين أو الوسطيين، الذين كانوا يقبلون العمل السياسي بصورة عامة، لكن مشاركتهم كانت محدودة، لأسباب متعددة، كما هي الحال في السعودية وغيرها.

وبالنظر إلى الخطاب السياسي السلفي التقليدي عموماً ـ قبل حقبة الثورات الديمقراطية العربية ـ فإنّ الملامح البارزة تجاه العمل السياسي والديمقراطية والحزبية تتمثّل في[٥]:

ـ رفض العمل السياسي والاقتصار على العمل العلمي والتربوي والدعوي، بدعوى أن المشاركة السياسية ليست هي الطريق الصحيحة لإقامة الإسلام، وأنّها مشغلة عن الجهد الحقيقي المطلوب، ومن ذلك رفض التظاهرات والاعتصامات والإضرابات، بوصفها وسائل للتعبير والتغيير، وإن

---

(٤) حول أيديولوجيا السلفية الجهادية، انظر: أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ٣٢٨ ـ ٣٤٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٠.

كان السلفيون يختلفون في أسباب رفض هذه الوسائل، بين من يجد فيها خروجاً على ولي الأمر المسلم، ومن يرى أنّها عديمة الجدوى.

ـ رفض النظام الديمقراطي، بوصفه مستورداً ومخالفاً للشريعة الإسلامية، ورفض ما ينبثق عنه من قواعد للعبة السياسية، من أحزاب ومعارضة وتعددية سياسية وفكرية، وتحجيم التعددية المقبولة في إطارها الإسلامي فحسب.

ـ الاختلاف بين شيوخ السلفية التقليدية بين من يقاطع تماماً أي صورةٍ من صور المشاركة السياسية ويرفضها، مثل الجاميين، وبين من يفتي بجواز الانتخاب للأفضل والأصلح، لكنه لا يقبل باندماج السلفيين في العملية السياسية.

* * *

أغلب هذه الاتجاهات الفكرية انعكست في المشهد السلفي المصري، عبر خارطة متشعبة من الجماعات والمجموعات والدعاة، الذين يشتركون في العقائد الدينية السلفية، والمواقف الفكرية عموماً تجاه العلمانية والديمقراطية والليبرالية، لكنهم يختلفون في قضايا أخرى؛ مثل الموقف من الحكام المعاصرين.

وعلى الرغم من أن الجذور السلفية المعاصرة، في مصر، تعود إلى بدايات القرن العشرين، إلاّ أن الحضور السلفي تنامى وانتشر بصورة ملحوظة في العقدين الأخيرين، عبر الفضائيات والكتيبات والنشاطات الدعوية والعلمية والخيرية، واعتمد السلفيون بدرجة كبيرة على المساجد في نشر أفكارهم، عبر الخطب والمواعظ والدروس العلمية، وهو ما مكّنهم من الاستفادة من تضييق السلطات على الإخوان ومطاردتهم[٦].

يمكن في هذا السياق التمييز بين حركات واتجاهات رئيسية:

ـ بالدعوة السلفية في الإسكندرية، التي نشطت خلال العقود الأخيرة، وأصبح لها منابرها الإعلامية ودورها الدعوي والاجتماعي، وكانت تعلن عدم

(٦) انظر: علي عبد العال، «السلفيون في مصر،» مدوّنة علي عبد العال، <http://ali-abdelal.maktoobblog.com>.

وانظر أيضاً: عبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠)، ص ٤٩ ـ ٥٢.

التدخل في العملية الديمقراطية ورفض المشاركة السياسية، ومن أبرز رموزها محمد المقدّم وياسر برهامي وسعيد عبد العظيم[٧].

- جمعيات رئيسية مثل: أنصار السنة، ولها فروع عديدة[٨]، والجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة[٩]، وهي جمعيات ركّزت تاريخياً على نشر الدعوة والاهتمام بالعمل الخيري والتعليمي والتربوي، والابتعاد تماماً عن أيّ نشاط سياسي وحزبي.

- ظهر في السنوات الأخيرة الاتجاه السلفي الحركي في القاهرة، وبصورة خاصة في شبرا، وهو أكثر تسييساً ومتأثراً بأفكار سيد قطب. من رموزه محمد عبد المقصود وسيد العربي ونشأت إبراهيم وفوزي السعيد، على الرغم من ذلك كان يأخذ طابعاً سلمياً بعيداً عن العمل المسلّح والعنف[١٠].

- برزت مجموعة من الدعاة والمشايخ المستقلين، الذين حازوا شعبية واسعة، عبر الفضائيات السلفية المصرية والخليجية، مثل محمد حسان وأبو إسحاق الحويني ومحمد حسين يعقوب. وعلى الجهة المقابلة، انعكست تأثيرات الاتجاه السلفي الجامي، من خلال دعاة آخرين، مثل: محمد سعيد رسلان وأسامة القوصي (الذي سيأخذ بعد الثورة مساراً مبتعداً عن اتجاهه السابق).

- فيما تمثّل الجماعات السلفية الجهادية (ما بعد المراجعات) رافداً آخر للحالة السلفية، كما هي حال الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد، اللتين أُفرج عن أغلب قادتهما التاريخيين.

ثانياً: الطريق إلى اللعبة السياسية الجديدة

في منعطف ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، تباينت مواقف الاتجاهات السلفيّة المصرية، فوقف السلفيون الحركيون منذ البداية مع الثورة، وشاركوا فيها، وقدّموا فتاوى في شرعيتها؛ بينما وقفت المجموعة الجاميّة ضدها؛ أمّا التيار الأكبر، الدعوة السلفية في الإسكندرية، فغلب على موقفها في البداية

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٣٠.
(٨) انظر الموقع الرسمي لجمعية أنصار السنة: <http://www.elsonna.com>.
(٩) انظر: عبد العال، «السلفيون في مصر».
(١٠) منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية**، ص ١٣١ - ١٣٣.

التشكيك في الثورة وإمكانية نجاحها، ثم اتخذت البيانات التالية صيغاً تقف على بعد خطوات وراء مطالب الثورة وقطارها؛ بينما تباينت مواقف الدعاة المستقلين، مثل محمد حسان، وارتبك في التعامل مع اعتصام ميدان التحرير والشباب، إلاّ أنه في الأيام الأخيرة من الثورة انحاز إليها(11).

انفجر «البركان السلفي» في اليوم التالي للثورة، التي ضربت الميراث الفكري السياسي السلفي في الصميم، عندما تمكّن الشعب بالأساليب السلمية من الإطاحة بالرئيس المصري، وأثبت جدوى وفاعلية النضال السياسي، وجعل من الديمقراطية مطلباً أساسياً له، ما وضع السلفيين أمام لحظة تاريخية فارقة؛ فإما الإصرار على مواقفهم السابقة بعدم الدخول في اللعبة السياسية ورفض القبول بالديمقراطية، ما سيضعهم على هامش التأثير في الأحداث التاريخية التي تمرّ بها المنطقة، وهو ما اختارته المجموعة الجامية، وإما مراجعة مواقفهم والانتقال إلى صيغة جديدة من القبول بالديمقراطية وتكييف ذلك مع أيديولوجيتهم السابقة، وهو ما اختاره التيار العريض، في مقدمتهم الدعوة السلفية في الإسكندرية والسلفية الحركية في القاهرة، وحظي بتأييد أغلب الدعاة والشيوخ المستقلين(12).

الولوج إلى قلب المشهد السياسي المصري جاء مباشرةً بعد الثورة، عندما حشد السلفيون لتأييد مسودة الدستور في استفتاء آذار/مارس ٢٠١١(13)، مع الإخوان المسلمين في مواجهة قوى علمانية وليبرالية، وجاءت نتيجة الاستفتاء بالموافقة الشعبية العارمة، لتعطي جرعة كبيرة من الثقة للسلفيين وتدفعهم إلى قلب المشهد الحزبي، فأسسوا أحزاباً متعددة؛ النور والأصالة والبناء والتنمية وغيرها.

تبرير التحول في الخطاب السلفي جاء عبر التركيز على هوية الدولة، بينما

---

(١١) انظر رصد خارطة المواقف السلفية من الثورة، في: «حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة ٢٥ يناير،» المركز العربي للدراسات الإنسانية (القاهرة)، <http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&Itemid=79>.

(١٢) حول الخيارات والرهانات التي كانت مطروحة على الاتجاهات السلفية بعد الثورة، انظر: أحمد عمرو، **الخيارات السياسية للتيارات السلفية** (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١١)، ص ٣٨ ـ ٤٤.

(١٣) انظر بيان الدعوة السلفية للحثّ على المشاركة بقول: نعم في الانتخابات، في: «بيان من «الدعوة السلفية» بشأن الاستفتاء على التعديلات الدستورية،» موقع صوت السلف (ربيع الثاني ١٤٣٢هـ ـ ٧ آذار/مارس ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5199>.

كان «الصراع على الدستور» بمنزلة «العربة» التي ركبها السلفيون في تبرير الانتقال من رفض المشاركة السياسية والاستنكاف عن العمل الحزبي إلى الدخول في قلب العملية السياسية والسجالات الدائرة بذريعة حماية الهوية الإسلامية من جهة، والصراع مع التيارات التي تريد تغييرها من جهة ثانية، ومحاولة استثمار الديمقراطية للوصول إلى حلم تطبيق الشريعة الإسلامية من جهة ثالثة، عبر تفعيل المادة الثانية من الدستور، وعبر الوصول إلى الأغلبية في البرلمان المصري[١٤].

كانت المفاجأة الكبرى في نتائج الانتخابات التشريعية لاحقاً، إذ حقق تحالف الأحزاب السلفية، وبدرجة كبيرة حزب النور، المرتبة الثانية بعد حزب الحرية والعدالة ـ الإخوان، متفوقين على الأحزاب المصرية العريقة، مثل الأحزاب القومية واليسارية، وحتى على حزب الوفد المعروف، وعلى التيار الليبرالي أيضاً.

حصل تحالف السلفيين على ١٢٣ مقعداً من أصل ٤٩٨ مقعداً لمجلس الشعب، أي نسبة تقارب ٢٠ في المئة، في حين حصل الإخوان على ٢٠٧ مقاعد، بنسبة تصل إلى ٤١ في المئة من مجلس الشعب، وبذلك يكون الإسلاميون عموماً قد حصدوا ما يفوق الـ ٦٠ في المئة من مقاعد المجلس.

ثالثاً: هل تغيّر السلفيون؟

على صعيد الخطاب يبدو التغير المباشر والجوهري الذي حدث للسلفيين هو في مبدأ المشاركة السياسية والقبول بالعمل الحزبي، إذ كان جزء كبير من نشاطهم السابق قائماً على التعليم الديني والتربية والدعوة، بل والاستهتار بالعمل السياسي وما يمكن أن يأتي به من نتائج ومكتسبات، ويعتبرونه إضاعة للوقت والجهد في ما لا ينفع؛ بينما هم اليوم يتجهون بصورة فاعلة وكبيرة للمشاركة في العملية السياسية، عبر تأسيس الأحزاب والاشتباك مع الرأي العام والإعلام بصورة فاعلة[١٥].

---

(١٤) انظر محاضرة عبد المنعم الشحات، أحد أبرز قادة الدعوة السلفية في الإسكندرية، بعنوان: «لماذا نقول نعم للتعديلات الدستورية؟»، <http://www.youtube.com/watch?v=uolc0ww3cya>.

(١٥) انظر: ياسر برهامي، «لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية،» موقع أنا السلفي (٨ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ ـ ٢ نيسان/أبريل ٢٠١١)، <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230>.

هذا التغير وإن كان يبدو في ملامحه الأولية ليس كافياً أو تكتيكياً، إلاّ أنه مفتاح مهم وحجر الرحى لتحولات وتغيرات كثيرة يمكن أن تنبني عليه لاحقاً، فبمجرد ما أعاد السلفيون تقييم موقفهم من المشاركة السياسية وقرروا الدخول إلى اللعبة، استتبع ذلك مباشرةً إعادة تأصيل موقفهم من الأحزاب السياسية والعمل الحزبي عموماً، وربما ساعد سلفية الإسكندرية والسلفية الحركية والجماعة الإسلامية، أن مواقفهم السابقة برفض الحزبية لم تكن مستندة إلى «تحريم ديني»، كما هي حال الاتجاه الجامي، الذي لا يزال على هذا الموقف، إنما إلى قراءة واقعية بعدم جدوى التجربة الحزبية وأولويتها.

على صعيد الأجندة السياسية للسلفيين؛ فتمثّل ثيمة الشريعة الإسلامية كلمة السرّ، إذ تهيمن على الخطاب السلفي، الذي يبدو أكثر تحسّساً تجاه العلمانيين والليبراليين من الإخوان المسلمين، فيتحفظ على الدولة المدنية، ويعلن أنه يقبل بالديمقراطية المقيّدة بضوابط الشريعة الإسلامية، ويفصل ما بين الآليات (الانتخابات وصندوق الاقتراع) والفلسفة، فيقبل الأولى ويدع الثانية[١٦].

هذه المحذّدات تجاه الديمقراطية تعكس هواجس التيارات الأخرى من السلفيين؛ وتتمثل في القلق من سعي السلفيين إلى «أسلمة المجتمع»، وطرح ذلك تحت قبة البرلمان، أو تطبيقه في حال وصلوا إلى مواقع السلطة والأغلبية، وهو ما يثار في ما يتعلق بالفنون وحرية الإبداع والآداب.. وغيرها من قضايا.

مع ذلك، فإنّ الوقت ما زال مبكراً لإصدار حكم نهائي على الأيديولوجيا السلفية ما بعد الثورة، بل إن المؤشرات تؤكّد أن مجالات تطور الخطاب السلفي كبيرة، والتحولات لا تزال في بدايتها. إحدى الدلالات على أطوار التحول السلفي تتمثّل بالموقف من الديمقراطية، وهي من القضايا التي تخيف التيارات الأخرى، فعندما يقولون بـ الديمقراطية المقيّدة بالشريعة والتمييز بين فلسفة الديمقراطية وآلياتها، فإنهم يتقدمون خطوات مهمة في ذلك على خطابهم السابق للثورة، عندما كانوا يكتفون بتحريم الديمقراطية

(١٦) حول رؤية السلفيين للديمقراطية، انظر: ياسر برهامي، «حول مفهوم الديمقراطية،» موقع صوت السلف (١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢)، <http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=6464>. وكذلك عبد المنعم الشحّات، في لقاء معه، <http://www.youtube.com/watch?v=g9lcmqffpze>.

واعتبارها نظاماً كافراً مستورداً من الغرب، بينما هم اليوم يميزون بين الفلسفة والآليات ويؤكدون التزامهم بالآليات، ولا يزالون في بداية اللعبة السياسية ومرحلة التحول، ما قد يكون مؤشراً على تطورات قادمة.

وعلى الرغم من أنّ السلفيين يقولون بالديمقراطية المقيدة بالشريعة الإسلامية، ويصرون على ذلك، إلاّ أنهم يؤكدون في الوقت نفسه التزامهم بنتائج الديمقراطية وصندوق الاقتراع، ومبدأ تداول السلطة والقبول بالتعددية السياسية[١٧]، وهذا موقف يمثل حالة متقدمة حتى على ما كانت عليه جماعة الإخوان المسلمين قبل عقدين من الزمن، عندما كانت لا تزال مترددة في القبول بذلك ومنقسمة بين تيارين **الأول** أيديولوجي، و**الثاني** براغماتي.

رابعاً: تصدير الثورة السلفية!

على المستوى الكلي ـ العربي؛ قلبت الثورتان المصرية والتونسية، ثم الموجات اللاحقة، المشهد السلفي وخطوط التأثير والتأثر رأساً على عقب، فأصبحت السلفية المصرية ما بعد الثورة هي العامل المؤثّر في الحركات والجماعات السلفية الأخرى في المنطقة العربية، بعدما كانت السلفية السعودية سابقاً وما يدور في فلكها، هي مركز التأثير على الحركات والجماعات السلفية المختلفة.

وإذا كان السلفيون لا يمتلكون تنظيمات إقليمية أو عالمية تؤطر مواقفهم العامة وتضبط الحركة السلفية عموماً، كما هي حال التنظيم العالمي لجماعة الإخوان المسلمين، إلاّ أنّهم يمتلكون خطوط تماسّ واتصال وتأثير وتأثر عديدة بين شيوخهم والجماعات المتشابهة في خطابها السياسي والفكري.

برزت إعادة التفكير بالموقف من العمل السياسي ومحاولات تنسيق مواقف السلفيين في العالم العربي، بوضوح في المؤتمر الذي عقد في إسطنبول في ١٣ ـ ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، بترتيب من مجلة **البيان** السلفية، وشارك فيه قرابة ١٤٠ ممثلاً عن التيارات السلفية في ١٧ دولة عربية، واشتمل على إقرار «ميثاق شرف» بين السلفيين، وعلى أوراق عمل حول

(١٧) وهو ما يؤكّده عبد المنعم الشحات في برنامج تلفزيوني في نهاية شهر تموز/يوليو ٢٠١١، عندما سُئِلَ ما إذا كانوا سيقبلون باللعبة إذا جاء يساريون إلى الحكم؟ فأجاب: بـ نعم.

القضايا الجديدة وواقع العمل السلفي وإعادة النظر في الموقف من العمل السياسي عموماً[١٨].

جاءت الكلمة الأكثر أهمية في المؤتمر، على لسان عبد الرحمن عبد الخالق، أحد أبرز قيادات السلفيين في الكويت (من أصول مصرية)، وهو ممن ساهم ـ في مراحل سابقة ـ في تأصيل أهمية العمل السياسي، بخلاف الفتاوى السلفية السائدة خلال العقود السابقة.

أوضح عبد الخالق، أن القبول بالنظام الديمقراطي اليوم بوصفه «مرحلة انتقالية»، وليس بديلاً من «النظام الإسلامي»، فهو أفضل من «النظام الدكتاتوري»، بما يتيحه من فرص وإمكانيات للسلفيين لا تتوافر في النظام الاستبدادي، لكن يبقى الهدف النهائي هو «إقامة خلافة إسلامية راشدة»[١٩].

ضمن سياق الاستجابات السلفية، عربياً، على الثورات الديمقراطية من جهة، والتحول في مسار السلفية المصرية من جهة أخرى، تتناول في الدراسة حالتين؛ **الأولى** السلفية اليمنية ـ نموذج على وقوع الثورة؛ **والثانية**، السلفية الأردنية ـ نموذج على عدم وقوع الثورة.

ـ في الحالة اليمنية؛ يبدو المشهد السلفي عشية الثورة مشابهاً بصورة عامة للسلفية المصرية، إذ يتشعب السلفيون بين اتجاهات وجماعات وشيوخ متعددين، أبرزهم تلاميذ مقبل الوادعي، الذين ذهبوا أكثر نحو الاتجاه الجامي، من أبرزهم يحيى الجبوري، وجمعيتا الحكمة والإحسان، أقرب إلى السلفية الحركية، وشهدت السنوات الماضية انشطارات واختلافات حتى داخل تيار الوادعي نفسه[٢٠].

خلال الثورة انقسم السلفيون ما بين محذّر من معصية ولي الأمر ومن هذه الفتنة، وهم تلاميذ الوادعي، وبين مواقف مرتبكة لكنها أقرب إلى الثورة من شيوخ في جمعيتي الإحسان والحكمة، بينما انخرط شباب سلفيون

(١٨) انظر تقرير مجلة **البيان** (ذات التوجه السلفي، والتي شاركت في الإعداد له) عن المؤتمر، على الموقع التالي: انظر: **البيان** (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، <http://albayan.co.uk/page.aspx?id=84>.

(١٩) لمشاهدة كلمة عبد الرحمن عبد الخالق في الجلسة الختامية، انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=i5yjHdYZFiw&feature=related>.

(٢٠) حول الخط العام لتطور السلفية في اليمن، انظر: Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity* (New York: Columbia University Press, 2011), pp. 54-99.

في الثورة، ومعهم شيوخ ومنحوا الفتاوى والشرعية للاعتصامات والإطاحة بالرئيس اليمني.

غداة الثورة، بدأ السلفيون يتأثرون بالتجربة المصرية، وانبثقت فكرة تأسيس أحزاب سلفية، وعقدت مؤتمرات، إلاّ أن الانقسام عاد هذه المرّة عبر الأزمة الممتدة ما بين اليمن الجنوبي والشمالي، الذي فرض ظلالاً ثقيلة على السلفيين وتجربتهم الحزبية الجديدة.

يبدو الخطاب السلفي اليمني بعد الثورة أكثر تحفظاً من المصري، فلم يوضع السلفيون في مختبر القبول بالديمقراطية، ولم تمارس ضغوط كبيرة عليهم، كما الحال في مصر، وفيما صدر عنهم من بيانات وتصريحات، التزموا بالإصلاح وبالمطالبة بدولة المؤسسات.

ـ أما في الحالة الأردنية؛ فكان تأثير الثورة محدوداً على التيار السلفي التقليدي العام (تلاميذ الشيخ ناصر الدين الألباني)، الذين انحازوا أكثر تجاه المقاربة الجامية، والانعزال عن العمل السياسي والحزبي ورفضه بالكلية، والقول بطاعة ولي الأمر[21]، فيما حاول السلفيون الجهاديون استثمار المناخ الجديد للخروج إلى الشارع. وبرزت دعوات بالقبول بسلمية الدعوة، من دون التنازل عن مبدأ الحاكمية وعن رفض الديمقراطية[22]، في المقابل بدا تأثير حقبة الثورات والتجربة المصرية على مجموعة من الشباب السلفي (الأردني)، الذين التقوا بقادة الدعوة السلفية بالإسكندرية، وحاولوا التفكير بتجربة مماثلة، بيد أن السلطات الأمنية الأردنية حذّرتهم وأبلغتهم بعدم استعدادها للتعامل مع أحزاب سلفية، ولا تزال هذه الأفكار في طور النقاش والسجال الداخلي لدى هذه المجموعة[23].

عموماً لا يزال تأثير التجربة الحزبية السلفية المصرية في بداياته، وتشي المناخات الجديدة عند السلفيين من نقاشات ومؤتمرات، أن التيار الذي يتبنى

---

(٢١) انظر: أبو رمان وأبو هنية، **الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون ورهانات الديمقراطية والأمن**، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٠.

(٢٢) حول مقاربة السلفية الجهادية للثورات الديمقراطية العربية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٦.

(٢٣) انظر: حسين الرواشدة، «بانتظار حزب للسلفيين في بلادنا ولِمَ لا؟،» **الدستور** (عمّان)، ٥/ ٥/ ٢٠١١.

ضرورة إعادة النظر في العمل السياسي والحزبي والبرلماني يقوى، لكن التجربة تختلف في حيثياتها من دولة إلى أخرى.

على الرغم من ذلك، لا يزال هنالك تيار سلفي له حضوره في العديد من الدول العربية، مصر والأردن واليمن والسعودية والكويت وغيرها، مصراً على مواقفه السابقة للثورات الديمقراطية العربية من القول بطاعة ولي الأمر ورفض العمل السياسي والحزبي وتكفير الديمقراطية، بوصفها قواعد ثابتة في المنهج السلفي، وليست مسألة اجتهادية مرتبطة بالمصالح والمفاسد، كما برر فقهاء حزب النور السلفي المصري.

التحول السلفي سواء في مصر أو في اليمن بدرجة رئيسية نحو العمل السياسي والحزبي، لم يصاحبه إعلان صريح وواضح بتبني الديمقراطية بوصفها نظاماً نهائياً، بل يصرّح عبد الرحمن عبد الخالق، أحد أهم منظّري السلفية السياسية، أن الرؤية السلفية للديمقراطية تكمن بوصفها «نظاماً انتقالياً» نحو تطبيق الشريعة الإسلامية، التي تمثل الهدف المعلن والواضح لدى الأطياف السلفية كافة، لكنهم يختلفون في طريقة الوصول إلى ذلك، فمنهم من يتجنب العمل السياسي والحزبي، ومن يقبل بالبرلمانات بوصفها أداة لتحقيق الدولة الإسلامية فحسب.

خامساً: الآفاق والسيناريوهات

تطرح الفقرات السابقة سؤالاً جوهرياً ما إذا كان السلفيون سيسيرون على خطى جماعة الإخوان، في القبول التدريجي عبر مراحل تاريخية بالديمقراطية بوصفها نظاماً نهائياً للحكم، أم أنّ هنالك مساراً آخر سيسلكه السلفيون؟

ثمة فرضيتان في سيناريوهات تطوّر الخطاب السلفي:

١ ـ الفرضية الأولى: فرص التطور الأيديولوجي

لو عدنا إلى وراء، في قراءة خطاب جماعة الإخوان المسلمين في كثير من الدول العربية، وإلى المناظرات الداخلية التي جرت داخل الجماعة حول الديمقراطية والقبول بقيمها وشروطها المختلفة، وطابقناها مع ما يجري حالياً داخل السلفية من مناظرات ونقاشات، وما ينعكس على خطابها السياسي، لكننا أمام المشهد نفسه!

كان هنالك قبل عقدين إصرار إخواني كبير على المزاوجة بين مصطلحي الديمقراطية والشورى، في محاولة للتأكيد على أن القبول بالديمقراطية ليس انفصالاً عن الحلم بإقامة الدولة الإسلامية، بل هو تواصل وتكريس له. وأصرّوا على التمييز بين الفلسفة والآليات الديمقراطية، ويبدون تحفظاً على القبول بالتعددية السياسية والفكرية المطلقة، إذ يؤطرها بعض الإخوان بالالتزام بالإسلام عموماً، أو التعددية ضمن الإطار الإسلامي، والموقف تجاه الأقليات أو المواطنين المسيحيين والمرأة مستنبط من التراث السياسي الإسلامي، أي وضع محددات على حقوقهم السياسية، وهو موقف شبيه اليوم بالخطاب السلفي، باستثناء ميزة للسلفيين تتمثل في أنهم لم يتحفظوا على التعددية السياسية المطلقة.

وفقاً لهذه الفرصة، فإن تشابه الحجج التي يسوقها السلفيون اليوم لتبرير مشاركتهم في الانتخابات واللعبة السياسية في المناظرات والحجج الداخلية، مع الحجج التي بدأ بها الإخوان، يمنحنا إشارات باحتمال تطوير شبيه للخطاب السلفي، وصولاً إلى ما أقره الإخوان استراتيجياً ورسمياً بالالتزام بصورة نهائية بالنظام الديمقراطي.

حتى لو بقي هنالك تيار داخل السلفيين يصر على خطاب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، فإن المهم ما ستصل إليه الأحزاب السلفية من مبادئ معلنة ملزمة لها، فحتى الإخوان لا يزال لديهم تيار يتبنى أفكار ورؤى سيد قطب في الدولة الإسلامية، والحاكمية، وتأكيد تطبيق الشريعة الإسلامية، والتعامل مع الديمقراطية بوصفها آلية للتمكين والحكم، وليست نهاية الطريق.

٢ ـ الفرضية الثانية: صعوبات التحول الأيديولوجي وعوائقه

في المقابل، هنالك عوائق وصعوبات تحد من سقف تطور أيديولوجيا التيارات السلفية ووصولها إلى القبول الكامل باللعبة الديمقراطية، ما يجعل التجربة السلفية مغايرة عن التجربة الإخوانية.

أحد وجوه الاختلاف الجوهرية بين طبيعة السلفية والإخوان، تتمثل في أهداف كل منهما وظروف النشأة والتطور؛ فالإخوان جاؤوا في الأصل رداً على تحدي التغريب والعلمنة على أرض الواقع، وكان تصورهم منذ البداية أن الاستجابة تكون في حركة اجتماعية تنشر الإسلام في الواقع بخطاب

معاصر، خارج المحاضن الدينية التقليدية، مثل الأزهر؛ فحركة الإخوان بدأت بالواقع ثم عادت إلى النص، ولم تتمركز حوله، ما يجعل تعاملها مع النصوص الدينية أكثر مرونة.

أمّا السلفية فهي ـ في الأصل ـ أقرب إلى مذهب فكري، تمركزت حول النص وفي الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، أي إنها بعكس طبيعة الإخوان، انتقلت من النص إلى الواقع، الذي عندما تنظر إليه تكون معنية بسؤال أساسي في تعريفه شرعياً، وقولبته ضمن الأحكام الإسلامية، فهذا الانسياب المعكوس يجعل من فرص التحول الأيديولوجي وسرعته وسقوفه أقل مرونة وأكثر تعقيداً من التجربة الإخوانية.

فوق هذا وذاك، فإنّ الميراث السلفي الكبير والواسع المتحفظ على الديمقراطية وقيمها سيكون بمنزلة قيد شديد الوطأة على الحركة السلفية في المرحلة القادمة، وسيغرق الأحزاب الجديدة بمناظرات داخلية واسعة مع أنصارهم وقواعدهم، ويجعل من القيادات السياسية في موقف دفاعي ـ عادةً ـ داخل البيت السلفي، إذ لا يزال لدينا اتجاه مشكك في العملية السياسية، يراهن في مرافعته ضد العمل الحزبي على أنّ أشقاءهم الحزبيين سينجرون إلى ما يعتبره هذا التيار «تنازلات» شبيهة بالتي قدمها الإخوان نحو القبول بالديمقراطية والتعددية، ما يجعل هذه الخلافات الداخلية مصدر تشويش دائم على النزوع البراغماتي أو الواقعي المتوقع لدى الأحزاب السلفية.

لا نستطيع الحسم باتجاه أي من الفرضيتين السابقتين (التحول الأيديولوجي أم التمركز حول المفاهيم الحالية)، إذ إن السيناريوهات المتوقعة لا تتوقف على العامل الذاتي لدى السلفيين فحسب، بل ـ أيضاً ـ على الشروط الموضوعية المحيطة بهم، مثل استمرار العملية الديمقراطية وصيرورتها، العلاقة مع المؤسسة العسكرية، وغيرها من محددات أساسية ستشكل مجتمعة عوامل مؤثرة على مستقبل العمل السياسي السلفي.

بخصوص أبعاد الدور السياسي المتوقع للسلفيين، فهو يبدو في ضوء المؤشرات الراهنة على يمين جماعة الإخوان المسلمين دينياً وسياسياً، إذ يرفع شعارات تحكيم الشريعة الإسلامية في مصر وتونس واليمن والمغرب والأردن، ويبدي قدراً أكبر من الالتزام بهذا الخط الأيديولوجي مقارنة بالإخوان والأحزاب الإسلامية المنبثقة عن رحم الجماعة.

ولعلّ العلاقة مع الإخوان المسلمين، تحديداً ـ في مصر ودول أخرى تمثّل الجماعة فيها القوة السياسية الإسلامية الكبرى ـ ستكون محدداً رئيساً ليس لمستقبل الدور السياسي السلفي وصوره المتوقعة فحسب، بل حتى على اللعبة السياسية بأسرها.

إذا افترضنا أن مسار التحالف هو الذي سيرسم في المرحلة القادمة العلاقة مع الإخوان، فسنكون أمام تجذير للانقسام الإسلامي ـ العلماني وتعزيز له، ما يدفع بكل من الإخوان والسلفيين إلى التخندق ضمن جبهة موحدة، ما يعيق عملية تطوير النزوع البراغماتي للخطاب الإسلامي، ويهدد العملية السياسية بأسرها، في جوّ الهواجس المتبادلة بين الإسلاميين والعلمانيين والأقباط.

أما إذا افترضنا أن مسار التنافس وبروز الاختلافات على السطح، فذلك سيساعد الإخوان على تطوير خطابهم السياسي، وسيزيد من مساحة الاشتباك بين التيار السلفي والتيارات الأخرى، وبالتتابع سيؤدي إلى تعزيز وجود التيار البراغماتي والمعتدل داخل الأحزاب السلفية، وهي حالة شبيهة بما حدث مع الإخوان تاريخياً.

لأنّ السلفية ليست في الأصل تنظيماً هيراركياً، ولا جماعة منظمة، كما هي الحال بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين، فإن سيناريو الانشطار والاختلاف داخل التيار السلفي سيكون ممكناً، بل مطروحاً بقوة، بين الاتجاهات السلفية حتى داخل الأحزاب القائمة.

سادساً: الديمقراطية والدين والعلمانية

تمثّل التحولات السلفية اليوم الجزء الغاطس تحت الماء من الصراع المحتدم في مشهد الربيع العربي اليوم بين الإسلاميين عموماً والسلفيين خصوصاً من جهة، والتيارات والاتجاهات العلمانية من جهة أخرى، إذ يستدعي الخطاب السلفي والدور السياسي الذي بدأت تؤدّيه هذه الأحزاب والتيارات أسئلة رئيسية في المرحلة القادمة حول صيغة العلاقة بين الدين والديمقراطية وإشكالية ترسيم العلاقة بين الدين والدولة ودور الدين في المجال العام.

بالعودة إلى الفرضيات السلفية تجاه النظام الديمقراطي، وما ينبني عليها من نتائج وخلاصات، فإنّها ترسم لنا قراءة محددة عنوانها «الديمقراطية في

الدين»، وليس «الدين في الديمقراطية»! بمعنى أن السلفيين يريدون إدماج الديمقراطية في خطابهم الإسلامي أو توظيف آلياتها لتصبح جزءاً من أدوات ووسائل تحقيق مشروعهم السياسي «الدولة الإسلامية»، وليس العكس.

هذا التصور يناقض في جوهره التزام السلفيين باللعبة الديمقراطية، إذ إنهم يتذرعون أن هذا ما تمنحهم إياه الديمقراطية في حال أصبحوا «أغلبية». ما يعني أن الأغلبية تملك الحق في تغيير التعليم وأسس الاقتصاد والثقافة والعلاقات الاجتماعية؛ فمثلاً تقر عدم الاختلاط في الجامعات، أو تغيّر المناهج التعليمية أو حتى تحظر ما تراه مخالفاً للشريعة من فنون وآداب وغيرها.

ثمة صعوبة في الفصل بين الفلسفة والآليات في الديمقراطية، فهنالك أسس وقواعد ومنظومة متكاملة تحكم نجاح عمل الآليات، هذا لا يعني بالضرورة أن هذه الأسس جامدة أو ثابتة أو مستقرة تماماً عالمياً، فثمة اختلافات وتباينات بين الديمقراطيات نفسها، وحتى في توصيف طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، إلاّ أنه لا يمكن انتزاع الآليات لوحدها بالقول: هذا فقط ما أقبله من الديمقراطية، فهذا يعيدنا إلى المربع الأول، ويؤجج الصراع بين القوى السياسية والحزبية المتنافسة على «كعكعة السلطة» في العالم العربي، وتتقوّض مهمة اللعبة الديمقراطية وجدواها العملية.

لا بد من أن تكون هنالك قواعد ثابتة يحترمها الجميع، إسلاميون وعلمانيون، وتمثّل إطاراً لا يجوز الخروج عليه، لضمان «العيش المشترك» واحترام التعددية؛ فالديمقراطية لم تعد تعني اليوم، وفقاً لمارسيل غوشيه، حكم الأكثرية، مع الاعتراف بأهمية ذلك الجانب التمثيلي من المعادلة السياسية، بقدر ما أصبحت تهتم بدرجة رئيسية بـ «ضمان حقوق الأفراد»[٢٤].

لنجاح مثل هذه الوصفة الكفيلة بتكريس مبدأ «العيش المشترك»، ثمة شرطان مهمّان:

الأول، خارج إطار التجاذبات الطائفية والدينية، أو مكرّسة لصالح اتجاه ديني أو ضده، وتستند بالأساس إلى مبدأ احترام الحريات الدينية والقبول

---

(٢٤) انظر: مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٩٢-٩٣.

بالتعددية الاجتماعية والدينية والطائفية والسياسية. . . إلخ. ما يمنح الجميع الحق في العمل والاختلاف والسلم الاجتماعي.

الثاني، فصل المجال العام ما بين السياسي والمدني، وعدم احتكار السلطة للمجال العام، وفقاً لـ غوشيه أيضاً[٢٥]، هذا يتيح للسلفيين وغيرهم الانفتاح على الجمعيات والعمل الطوعي والأهلي ويمنح التعددية فضاءً رحباً واسعاً، تستطيع من خلاله القوى والجماعات والجمعيات المختلفة التعبير عن نفسها ومصالحها وأفكارها، من دون أن يختنق الجميع في لعبة السلطة السياسية، ولا أن نختزل المجتمع في الصراع السياسي، فالمجال المدني يتسع للجميع ولتعددية كبيرة.

ينسجم الفصل بين السياسي والمدني أيضاً مع منطق «الاختيار» وعدم الإكراه، فهو يقوم على احترام الأفراد، واختياراتهم ما بين الذهاب بأي اتجاه آخر، وينسجم مع مبدأ ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٢٦]، ويطلق العنان للتنافس والتعايش والتنوع داخل المجتمع.

❋ ❋ ❋

إذا انتقلنا من بحث سؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية والعلمنة، إلى محاولة تجسيد الخطاب السلفي على أرض الواقع، فإلى أيّ النماذج الإسلامية القائمة اليوم سيكون أكثر قرباً؟

عملياً؛ لدينا ثلاثة أمثلة ـ حالات، يمكن أن تمثّل «نماذج إرشادية» في حال أردنا تصور مستقبل النظام السياسي العربي الجديد، ودور السلفيين فيه، وخياراتهم المفضّلة:

النموذج الأول، أقرب إلى الحكم الإسلامي غير الديمقراطي، أي الذي يطبق الشريعة الإسلامية، ويعلن أن دستوره الإسلام، من دون تفصيل للحقوق والواجبات وآليات السلطة والحكم، وعلاقة الفرد بالدولة وسؤال المواطنة. وخير مثال على ذلك، العربية السعودية، وحكم طالبان سابقاً وبعض الإمارات الإسلامية التي تنشأ وتزول في مناطق جغرافية معينة، مثل حركة الشباب

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٢٩.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

المجاهدين في الصومال، والجماعة المقربة من القاعدة في شمال مالي.

النموذج الثاني، هو الديمقراطية الدينية، أي نظام لديه دستور، وتستند فيه آليات السلطة إلى الانتخابات وتداول السلطة، وهنالك دستور يحدد أسس الحكم والولاية والمواطنة والعلاقة بين الفرد والدولة. إلاّ أن هذا النموذج يخضع لحكم الشريعة الإسلامية. المثال البارز اليوم على ذلك هو الجمهورية الإسلامية في إيران؛ فهنالك شروط تجعل من الديمقراطية مقيدة، من ناحيتين دينية وسياسية، عبر مجلس حماية الدستور أو سلطة المرشد الأعلى أو السلطات القضائية التي تلتزم بالأحكام الشرعية.

النموذج الثالث، هو التركي، إذ لدينا حزب التنمية والعدالة التركي في الحكم، ضمن منظومة علمانية، ونظام غير خاضع لتحكيم الشريعة الإسلامية، والحزب الإسلامي لا يغير جذرياً في الدستور والقوانين والأعراف السياسية، بقدر ما يحاول إدخال تعديلات تعزز الجانب المحافظ ـ الأخلاقي والقيمي في المجتمع، وهي حالة تبدو النماذج الجديدة في تونس والمغرب قريبة منها، لكنها لم تصل بعد إلى درجة الاختبار النهائي، فلا تزال في البدايات.

بات المثال التركي القائم اليوم يمثل الحلم الإسلامي الجديد أو البديل، أي نظام ديمقراطي تعددي يتم فيه تداول السلطة ويسمح بالتعددية السياسية، ولا يخضع لمذهب أو طائفة معينة، بل يكرس الحريات العامة والحرية الدينية.

إذا عدنا إلى الصيغة التي اقترحناها في علاقة الدين بالديمقراطية، سنجد أن النموذج التركي هو الأكثر استجابة لها، حتى لو لم نطلق عليه «حكماً إسلامياً»، ربما يكتفي هنا بالالتزام بقيم ومبادئ إسلامية مستمدة من طبيعة المجتمعات العربية، تشكّل محدداً أو إطاراً ضابطاً للتشريعات والسلوكيات السياسية، وهو إطار مفروض بقوة الأمر الواقع، لأنّه مستمد من المجتمع نفسه، مثل عدم الإقرار بالمثلية الجنسية في التشريعات، واحترام تعاليم الدين ورمزيته، وعدم قيام الدولة بما يصادم الدين، أي علمانية ذات طابع محافظ دينياً، لا هي بالعلمانية المعادية للدين ولا الدولة الدينية.

أمّا بالنظر إلى الخطاب السلفي في مصر اليوم، من قبل حزب النور والأحزاب السلفية الأخرى ومشايخ الدعوة السلفية في الإسكندرية، فإن النموذج

الأقرب إلى ما يطرحونه هو الإيراني، أي الديمقراطية الدينية، حتى وإن كان هنالك اختلافات مذهبية، فإن النتيجة ستكون قريبة من النموذج الإيراني.

إذاً؛ المسافة الفاصلة بين الصيغة المقترحة، التي يفضي إليها القبول الجوهري بالديمقراطية، لصورة العلاقة بين الدين والديمقراطية وما يقدّمه السلفيون اليوم هي ما بين العلمانية المحافظة ـ الديمقراطية والديمقراطية الدينية، وفي حال وصول السلفيين إلى القبول بهذه الصيغة في نهاية المطاف، لا يعني أن يتخلوا عن حلم «الأسلمة»، لكنه يقتضي نقل تطبيق هذا الحلم من حيّز السلطة السياسية وأدوات الإكراه والقوة إلى حيز المجتمع المدني، من خلال الدعوة والعمل التطوعي والقبول الاختياري، في صيغة تتعايش فيها الحريات الدينية والفردية، الإيمان والمواطنة، فلا يوجد تضادّ بين أن تكون مواطناً أو مؤمناً ومتديناً، تستطيع أن تكون مواطناً مؤمناً ومتديناً، ضمن نظام سياسي ديمقراطي تعددي حرّ[٢٧].

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، ثمّة جملة من الخلاصات الرئيسية، التي قد تساعد على استنطاق العوامل المؤثرة والفاعلة في ترسيم مستقبل التيارات السلفية..

أولاً، مثّلت الثورات الديمقراطية العربية والأجواء السياسية الجديدة في العالم العربي، صدمة عنيفة للتيارات السلفية عموماً، التي لم يكن أغلبها يشارك في اللعبة السياسية، بل كان هنالك موقف سلبي تجاه العمل السياسي والحزبي عموماً، مرتبط بتحفظات نظرية وفكرية تجاه الديمقراطية ومخرجاتها، تتباين طبيعة هذه التحفظات بين التيارات السلفية المختلفة.

ثانياً، لم تكن الاستجابة لدى التيارات السلفية موحدة لمرحلة ما بعد الثورات الديمقراطية؛ فالتيار الموسوم بـ الجامي أو المدخلي، في كثير من الدول العربية، استمر على موقفه من رفض العمل السياسي ورفض تشكيل الأحزاب بوصف ذلك حراماً دينياً، والإمساك بمبدأ «طاعة ولي الأمر»، بينما

---

(٢٧) انظر مقاربة قريبة من هذا الطرح في ما يقدّمه عبد الله النعيم في كتابه **الإسلام والدولة العلمانية**، إذ يجادل في التمييز بين دور الإسلام في ترسيخ القيم العامة في التشريع والمجتمع، وبين رفضه القبول بالتطبيق القسري للشريعة في الحكم. في: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 1-5.

حدث تحركٌ داخل تيارات سلفية أخرى، كانت ترفض المشاركة السياسية، ليس وفقاً لمبدأ «طاعة ولي الأمر»، بل لأسباب مختلفة، أهمها عدم الشعور بجدوى ذلك، أو الخوف من الصدام مع السلطة، وقد انبثق عن هذه التحولات في مصر تشكُّل أحزاب سياسية، قريبة من السلفية الدعوية ـ في الإسكندرية (حزب النور)، أو السلفية القطبية ـ الحركية في القاهرة (حزب الأصالة)، والجماعات السلفية الجهادية ـ سابقاً، مثل الجماعة الإسلامية (حزب البناء والتنمية)، والجهاد الإسلامي (حزب السلامة والبناء).

ثالثاً، عملية تصدير الثورة السلفية المصرية أو استلهام التحولات التي حدثت للسلفيين بدأت من خلال صعود دعوات وعقد مؤتمرات تطالب بإعادة النظر في الموقف السلفي من العمل السياسي، وتدفع باتجاه المشاركة السياسية وتأسيس الأحزاب السياسية.

رابعاً، بدأت، عملياً، موجات التأثر بالتجربة المصرية الجديدة، وبأجواء الثورات الديمقراطية؛ ففي اليمن أُعلن عن توجه لتأسيس حزب سلفي يمني، وربما لن يكون الحزب السلفي الوحيد هناك؛ وفي الأردن يلمّح بعض السلفيين إلى نيتهم تأسيس حزب على الرغم من معارضة السلطات هناك؛ فيما تبدو هنالك مؤشرات شبيهة من قبل التيار السلفي الجهادي في المغرب العربي.

خامساً، دخول السلفيين على المرحلة الانتقالية الحالية يمثل إشكالية حقيقية، فهم يعلنون منذ البداية أنهم يقبلون الديمقراطية بوصفها مرحلة انتقالية نحو الدولة الإسلامية، أو أنهم سيعملون على أسلمة الدولة والمجتمع، ويميزون بين الفلسفة والقيم الديمقراطية من جهة، والآليات من جهة أخرى، ما يثير المخاوف أننا نواجه لاعباً غير ديمقراطي حتى الآن داخل اللعبة الديمقراطية، يمكن أن يتسبب بإعاقة أو فرملة المرحلة الانتقالية الحساسة.

سادساً، على الرغم من ذلك، فإن التزام السلفيين بقواعد تداول السلطة والقبول بالتعددية، وعدم حصولهم على الأغلبية النيابية، كل ذلك يعزز من سيناريو احتواء السلفيين واستدراجهم إلى خطاب أكثر واقعية وبراغماتية، ووجود مراكز القوى العسكرية والأمنية خارج أيديهم يحدّ كثيراً من مخاوف انقلابهم على اللعبة الديمقراطية والانفراد بالحكم، فهو سيناريو مستبعد، لكن الخوف من ركوب المؤسسة العسكرية أو القوى المعادية للسلفيين هذه «الفزّاعة» للانقلاب على المسار الديمقراطي.

وفقاً لهذه الخلاصات، فإن السيناريوهات المتوقعة لمشاركة السلفيين السياسية أو حدود دورهم السياسي وأبعاده المختلفة، تتباين ما بين الأكثر إيجابية والأكثر سوءاً، تبدأ من تكريس نظام ديمقراطي، تكون القوى والأحزاب السلفية لاعباً فيه، تطور خطابها السياسي والأيديولوجي للقبول بقيم اللعبة الديمقراطية، ومخرجاتها، مروراً بسيناريو تعجز فيه الأحزاب السلفية عن إحداث تطوير حقيقي جوهري على خطابها السياسي، لكنها تبقى جزءاً من اللعبة الديمقراطية والسياسية، وتمثّل جناح يمين اليمين، ضمن الخطاب الديني والإسلامي، على غرار الأحزاب الدينية الإسرائيلية، أو تجربة التيار الصدري في العراق، وصولاً إلى سيناريو انشطار التيارات السلفية ما بين النزعة البراغماتية والمحافظة.

وأخيراً، فإن السيناريو الأكثر خطورة وسلبية، يتمثل في تجذّر الصراع العلماني ـ الإسلامي، واتخاذه أبعاداً اجتماعية وسياسية مختلفة، ما يؤثر على سير العملية الديمقراطية، ويؤدي إلى تدخل المؤسسة العسكرية، وربما توقف المسار الديمقراطي أو حظر الأحزاب السلفية، وانكفائها مرة أخرى نحو العمل الاجتماعي والدعوي.



مقدمـــة

بدأت أصوات علمانية عديدة تقرع جرس الإنذار مع صعود الاحتجاجات الشعبية العربية منذ بداية العام ٢٠١١، وتحذّر أنّ «السلفيين قادمون»!

لم تكن المفاجأة الانتخابية تتمثل بفوز الإخوان المسلمين في مصر، وأشقائهم في تونس والمغرب بالأفضلية في الانتخابات النيابية، التي جرت خلال الفترة الأخيرة من العام ٢٠١١، في زمن الثورات الديمقراطية العربية، بل بدخول السلفيين إلى المشهد السياسي، من أبواب متعددة[١].

في مصر؛ برز السلفيون بوضوح مع الاستفتاء على الدستور في شهر آذار/ مارس ٢٠١١، ثم في تأسيس الأحزاب السياسية، والفوز بالمرتبة الثانية، بعد الإخوان، في مجلسي الشعب والشورى. وجه الاختلاف بدا لكثير من المراقبين واضحاً بين الخطاب الإخواني، الذي يصطبغ باللون السياسي واللغة البراغماتية الواقعية، بينما يأخذ الخطاب السلفي منحىً يبدو غريباً على طبيعة السجالات السياسية والإعلامية في العالم العربي، إذ يتمركز حول محورية الإسلام في العملية السياسية والمجتمع والتشريع والقوانين، وهو خطاب مغاير في تركيبته ولغته حتى للخطاب الإخواني الدارج خلال السنوات الأخيرة.

الحضور السلفي لم يقتصر على مصر وحدها فحسب، إذ بدأت المياه السلفية الراكدة تتحرك مع رياح الثورات العربية؛ ففي تونس، دخل السلفيون في سجالات حادة مع التيارات العلمانية، حول الدستور والشريعة، وفي اليمن

---

(١) حول الصعود السياسي السلفي، انظر: أشرف أصلان، «مصر.. السلفيون قادمون،» الجزيرة نت (١٤ حزيران/ يونيو ٢٠١١)، <http://aljazeera.net/news/pages/70dab819-14f7-4d61-b3fc-58044a4a1c32>.

وانظر أيضاً: داود الشريان، «السلفيون قادمون،» الحياة، ٦/ ١٢/ ٢٠١١، ودينا ريان، «السلفيون قادمون،» **الأهرام العربي** (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=732922&eid=352>.

برز السلفيون إلى السطح، وبدت إرهاصات لتشكيل أحزاب سلفية في أكثر من دولة عربية، بعد اقتحام سلفيي مصر لهذه التجربة.

في المقابل، يعترف باحثون ومتخصصون أمريكيون في شؤون الإسلام السياسي أن هنالك فجوة واسعة في دراسة الحركات السلفية، من قبل مراكز التفكير والأبحاث الأمريكية، إذ كان التركيز خلال العقود الماضية على جماعة الإخوان المسلمين، التي حظيت باهتمام كبير مقارنةً بالسلفيين(٢).

إذاً، يأتي هذا الكتاب بوصفه محاولة لردم الفجوة المعرفية حول السلفيين، **أولاً**، لدراسة هذه المجموعات والحركات وتأثير الثورات الديمقراطية العربية عليها، وتأثيرها **ثانياً**، على المشهد السياسي في العديد من الدول العربية خلال الفترة القادمة، وتحديداً رصد تأثير «عدوى» التجربة السلفية المصرية، عبر تأسيس أحزاب سياسية، بعد أن بقيت أغلب هذه الحركات لعقود مستنكفة وترفض المشاركة السياسية، من حيث المبدأ، باستثناء تجربتي الكويت والبحرين.

الفرضية الرئيسة التي تقوم عليها هذه الدراسة، تكمن في أن الثورات العربية أحدثت تأثيراً على هذه الحركات أدت إلى تحولات في دورها السياسي، الأمر الذي ينعكس على خطابها وحضورها في المشهد السياسي في المرحلة القادمة(٣).

هل يعتبر هذا الكتاب عن السلفيين والثورات الديمقراطية العربية مغامرة، إذ لا تزال حالة الضبابية وعدم اليقين تغلّف المشهد السياسي العربي، وهل من المبكّر رصد أبعاد دخول السلفيين إلى «المعادلات» الراهنة وتبيّن دلالاته، قبل أن تتوضّح في الحد الأدنى المعالم الأولية للنظام السياسي المصري «ما بعد نظام مبارك»؟!

وربما يظن باحثون أو مراقبون آخرون، أن مثل هذه الدراسة هي ركوب

(٢) انظر: محمد أبو رمان، «بروز سلفيين على المركح السياسي العربي يثير مخاوف وتساؤلات،» سويس أنفو (٢٢ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=32299098&>.

(٣) مارَسَ السلفيون السياسة قبل الربيع العربي بعقود في باكستان والكويت والبحرين والسودان، ومارست سلفية الصحوة في السعودية السياسة من خلال مذكرة النصيحة والانتخابات البلدية في عام ٢٠٠٤، والسلفيون ـ في الإسكندرية (حزب النور لاحقاً) في مصر مارسوا السياسة سابقاً، من خلال الدعوة إلى مقاطعة الانتخابات البرلمانية في ظلّ نظام مبارك، إلّا أنّ تلك التجارب لم تتأطر في قوالب حزبية، ولم تحظَ باهتمام إعلامي مماثل لما يحدث اليوم.

للموجة السياسية والإعلامية في الحديث عن هذا التيار العريض غير المعروف لكثير من الأوساط الأكاديمية والسياسية!

ما أحسبه أنّ الكتاب سيكون مبرراً ـ بالنسبة إلى دارسي السلفية في العالم العربي والإسلامي ـ لسببين جوهريين:

الأول: أنّ السلفيين لم يظهروا طفرة مع الثورات الديمقراطية العربية، فهم ناشطون في المجال الاجتماعي والثقافي، وحتى السياسي (خارج اللعبة السياسية) منذ عقود، ولهم حضورهم اللافت في المجتمع، فما حدث (في مصر) هو نقطة تحول في دور هذه الجماعات ومواقفها تجاه العمل السياسي، إذ قرر تيار عريض دخول اللعبة السياسية في مصر، أو أعلن عن نيّاته بالمشاركة في دول أخرى؛ فنحن ـ عملياً ـ نشهد بداية مرحلة جديدة، في تاريخ التيار السلفي المعاصر، مفتوحة على احتمالات متعددة، من الضروري أن نحاول تعريف «الوضع الراهن»، وخصائص هذه الحركات وطبيعتها وخطابها، وهي بالضرورة «مؤشرات» مهمة تساعدنا على إدراك أبعاد دورها السياسي وسماته المميزة والسيناريوهات المختلفة التي يمكن أن تترتب على ذلك.

ثانياً: أنّ الثورات الديمقراطية بحد ذاتها تمثّل لحظة فارقة في الوعي السياسي السلفي، الذي كانت فرضياته الأساسية ما قبل الثورات، تقوم إما على مبدأ طاعة ولي الأمر، وعدم الخروج عليه، أو رفض العمل السياسي بوصفه عاجزاً عن التغيير وإحداث الفروق، والالتزام بالعمل التربوي والدعوي والتعليمي، أو الفرضية المقابلة لذلك أن العمل السلمي لن يؤتي ثماره، والحل يكمن في العمل السري والمسلح فحسب.

هزّت الثورات الديمقراطية، أيضاً، الأيديولوجيا السلفية، من خلال الشعارات والهتافات والأهداف التي وضعتها الشعوب العربية لنفسها باختيار الديمقراطية نظاماً للحكم والنضال من أجلها، وصولاً إلى الاعتقال والقتل والتعذيب، وموطن المفاجأة في ذلك أنّ الديمقراطية بالنسبة إلى التيار السلفي العريض ليست من الإسلام في شيء، فهي «بضاعة غربية» ـ بدعٌ مرفوضةٌ، ولا يجوز تبنيها. فإذا بهذه البضاعة هي مطلب الجماهير العربية وعنوانها الأبرز، ما وضع السلفيين على مفترق طرق رئيس؛ إما الاستمرار على المنهج السابق من رفض الديمقراطية، ما يعني ـ عملياً الصدام مع الشارع ـ أو مراجعة الموقف من الديمقراطية والقبول بها، ما يعني عملياً التخلي عن جزء صلب وأساسي من

الأيديولوجيا السياسية السابقة، أو محاولة التوفيق بين الأيديولوجيا السلفية والمتغيرات الجديدة.

إذاً، الثورات الديمقراطية ـ بحد ذاتها ـ حدث مهم ومحوري في دراسة سلوك الحركات والجماعات السلفية وتطورها الأيديولوجي والسياسي، وهو ما يفرض علينا التركيز على ثلاث مراحل: الأيديولوجيا السلفية ما قبل الثورات؛ الخطاب والسلوك السلفي خلال الثورات؛ مرحلة ما بعد الثورات، وتحديداً التحول البنيوي الجديد بتأسيس الأحزاب والمشاركة السياسية.

على ذلك، فإنّ المهمة الرئيسة لهذا الكتاب تتمثل بشقين اثنين؛ **الأول**، دراسة تأثير الثورات الديمقراطية العربية على الحركات السلفية، أيديولوجياً وسياسياً، **والثاني**، تأثير الدور السياسي المتوقع للحركات السلفية على اللعبة السياسية، بعدما أظهرت الانتخابات البرلمانية في مصر حجم القوة السياسية لهذه التيارات، ومدى تغلغلها في الشارع.

يتطلب القيام بهذه «المهمة المعرفية» بدوره ترسيم طرق منهجية؛ تبدأ بوضع خارطة للاتجاهات الأيديولوجية للحركات والجماعات السلفية، وتعريف «من هم السلفيون؟»، وما هي القواسم المشتركة بينهم وأوجه الاختلاف، والمعالم الرئيسة للأيديولوجيات السلفية، دينياً وسياسياً؟

ما يملي علينا البدء بـ **فصل تمهيدي** يعرّف بالسلفيين عموماً بوصفهم ليسوا تنظيمات هيراركية أو أحزاباً سياسية أو مؤسسات مدنية فحسب، فنحن أمام حالة متشعبة ما بين مؤسسات وشيوخ وتلاميذ وأحزاب حديثة التشكل، وجماعات متباينة، وفي بعض الأحيان متضاربة في مواقفها السياسية وعلاقاتها بالحكومات والحكام، ما يجعل من محاولة تحديد الاتجاهات الفكرية والسياسية العامة للسلفيين، ابتداءً، أمراً مهماً لتحديد طبيعة الاختلافات والتفاعلات الداخلية أولاً، ومع التطورات السياسية ثانياً.

ننتقل بعد ذلك من العام إلى الخاص ـ أي تناول الحالة المصرية، لتأطير المشهد السلفي، قبل الثورة، والسلوك السلفي خلال الثورة، ومن ثم التحول المهم بعد الثورة نحو تأسيس أحزاب سياسية (حزب النور، الأصالة، البناء والتنمية. . . إلخ.)، والمشاركة في الانتخابات البرلمانية.

ثمة أسئلة رئيسية نحاول الإجابة عنها في هذه الفصول؛ إذا كان التحول

السلفي نحو العمل الحزبي والمشاركة السياسية يعكس تطوراً استراتيجياً أم تكتيكياً في الخطاب السلفي؟ وما هو المدى الذي يمكن أن يصل إليه هذا التحول مستقبلاً، وما هي الآثار المتوقعة لذلك على النظام السياسي المصري الجديد.

وسنحاول الاقتراب أكثر والإنصات إلى طبيعة المناظرات والجدالات داخل الجماعات السلفية نفسها حول التحول تجاه العمل السياسي والحزبي، وما هي الحجج المتبادلة لمن دخلوا التجربة الحزبية وخصومهم السياسيين؟ وكيف تؤثر هذه المناظرات على تطور الخطاب السلفي، ودرجته وسرعته، ومعرفة في ما إذا كانت تعيق ذلك أم لا؟

بعد رصد المشهد السلفي غداة الثورة المصرية، سنعود مرّة أخرى من الخاص إلى العام، أي لدراسة مدى تأثير الثورات الديمقراطية العربية على الحركات السلفية عموماً **أولاً**، والتداعيات التي تلقيها التجربة السلفية المصرية على السلفيين خارج مصر **ثانياً**، من خلال أربع زوايا:

الزاوية الأولى؛ «ردود الفعل الفكرية» السلفية، عموماً، على الثورات الديمقراطية العربية، وطبيعة تجاوب الاتجاهات الأيديولوجية ـ السلفية عموماً معها.

الزاوية الثانية؛ حالة اليمن، وقد حدثت فيها ثورة وأنجزت رحيل الرئيس السابق، لمقارنة اتجاهات السلفيين هناك بتجربة مصر، ومدى تأثير هذه التجربة على السلفيين اليمنيين.

الزاوية الثالثة؛ المثال الأردني، إذ لم يشهد ثورة شبيهة بمصر واليمن وتونس، وفيه نظام ملكي مختلف في علاقته التاريخية مع الإسلاميين عن الأنظمة الجمهورية عموماً، في محاولة لرصد ما إذا كان هنالك تفاعل سلفي مع الثورات الديمقراطية، أو تأثر بما حدث في مصر من دخول في التجربة الحزبية.

بعد ذلك سنعمل على معاينة المؤشرات الحالية للتطورات السلفية والاحتمالات المستقبلية، سواء إمكانيات التطور الأيديولوجي السلفي (الفرص والعوائق)، أو تأثير السلفيين على العملية السياسية في العالم العربي.

لتحقيق ذلك سنطرح سؤالاً أساسياً؛ ما إذا كان السلفيون يسيرون على خطى جماعة الإخوان المسلمين، فينتقلون من التحفظ والتشكيك بالديمقراطية

والقول بالديمقراطية المقيّدة والانتقالية إلى القبول النهائي بالديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم، ما يعني عملياً تغيراً بنيوياً على مفهوم الدولة، أم إنّ التجربة السياسية السلفية ستكون مختلفة وتطورها الأيديولوجي سيأخذ مساراً آخر؟

في **الفصل الأخير**، من الدراسة، سنعبر إلى «السؤال النظري»؛ لمناقشة إشكالية العلاقة بين الدين والديمقراطية، والصيغ والسيناريوهات الممكنة لها، في ضوء التجارب الغربية والعربية، وإسقاط ذلك على ما يطرحه السلفيون من خطاب أيديولوجي حالياً، أو ما يمكن أن يصل إليه خطابهم في المراحل القادمة من تطور، لقياس «المسافة المفترضة» بين النموذج المعياري لنجاح علاقة التزاوج بين الديمقراطية بالدين، والنموذج الذي يتبناه السلفيون حالياً.

يعتمد الكتاب بدرجة رئيسة على تحليل الخطاب السلفي نفسه، من خلال تفكيك اتجاهاته وحججه ومرجعياته تجاه العمل السياسي والديمقراطية، مع عدم الاقتصار على الجانب الفكري، بل إضافة الجانب المؤسسي (الجماعات، الأحزاب، الشيوخ، الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني والحركي)، والانتشار والنشاط الواقعي للسلفيين.

إضافة إلى الأدبيات والكتب السلفية نفسها؛ فإنّ الكتاب يعود إلى مئات التسجيلات السمعية والمصورة على شبكة الإنترنت لشيوخ ودعاة من السلفيين، سواء كان دروساً أو محاضرات أو حتى مهرجانات وحوارات وتصريحات، لما يوفره هذا الفضاء من مصدر حيوي ومهم في دراسة التيارات السلفية، التي تعتمد بدرجة رئيسة على المحاضرات والخطب والدروس بوصفها أداة تثقيف وتعبئة ودعاية لخطابها الديني والسياسي.

وإذا كان **الفصل التمهيدي**، من الدراسة، سيتولى تقديم إطار موسّع لتعريف السلفية والحديث عن اتجاهاتها المعاصرة وخارطتها الفكرية والحركية، فإنّ المفهوم الذي نعتمده للديمقراطية الليبرالية هو المستوحى من كتاب نادر هاشمي، **إسلام، علمانية وديمقراطية ليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة**، الذي يجمع فيه بين الضمانات المؤسسية التي يطرحها روبرت آلان دال (Robert Alan Dahl)، في كتابه **المصدر للديمقراطية** (مثل: الحرية في الانضمام إلى المنظمات والجمعيات، والحرية في التعبير، والحق في التصويت والترشح، وفي التنافس على الدعم والأصوات، وحق الحصول على المعلومة، والانتخابات العادلة والحرة)، و«الضمانات الدستورية» لحماية الحقوق الأساسية،

والحريات، ولضمان قواعد الحكومة المنتخبة، ضمن إطار الدستور(٤).

ثمة كتب ودراسات سابقة تناولت موضوع السلفيين والثورات الديمقراطية العربية، ومن أبرز هذه الدراسات، دراسة **الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار** لـ نواف القديمي، إذ يخصص جزءاً كبيراً من الدراسة لمناقشة موقف الاتجاهات السلفية من الثورات الديمقراطية(٥). وقريب منها دراسة **دور الدين في المجال العام في مصر بعد الثورة**، لـ خليل العناني، إذ يتناول تأثير الدين خلال مرحلة الثورة وخريطة اللاعبين الإسلاميين بعدها(٦).

ومن الدراسات التي تخصّصت في دراسة السلفيين المصريين كتاب **السلفيون في مصر ما بعد الثورة**، ويحتوي عدة دراسات وأبحاث عن التيارات السلفية في مصر، وتفاعلها مع الثورة وتاريخها، وعرض الأحزاب السلفية التي انبثقت من الثورة(٧)، ومنها كتاب أحمد زغلول شلاطة، عن **الحالة السلفية المعاصرة في مصر**، يتتبع فيه تطور السلفية المصرية واتجاهاتها منذ بداية القرن العشرين حتى الحالة الراهنة (ما قبل الثورة). ويتناول بصورة مفصّلة الجمعيات والمؤسسات السلفية(٨). إضافة إلى كتاب عبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية**، وفيه أجزاء خاصة عن تاريخ المجموعات السلفية في مصر(٩).

ومن الكتب التي تناولت المناظرات السلفية الداخلية تجاه الثورات الديمقراطية وسؤال المشاركة السياسية كتاب **الخيارات السياسية للتيارات السلفية**، الذي يحتوي على بعض أوراق العمل وخلاصات لندوات عقدها المركز العربي للدراسات الإنسانية في القاهرة، وهو مركز مقرب من التيارات

---

(٤) Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 7-8.

(٥) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة) (نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، <http://www.dohainstitute.org/home/details?entityid=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceid=881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc>.

(٦) خليل العناني، «دور الدين في المجال العام في مصر بعد الثورة،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (آذار/ مارس ٢٠١٢). <http://www.dohainstitute.org/Home/Details?entityID=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceId=1736a5e1-1cf6-435b-9bdc-e233ce348bbd>.

(٧) مجموعة مؤلفين، **السلفيون في مصر ما بعد الثورة** (الرياض: مركز الدين والسياسة، ٢٠١٢).

(٨) انظر: أحمد زغلول شلاطة، **الحالة السلفية المعاصرة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١).

(٩) انظر: عبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠).

السلفية، وفيه مقالات وتصورات لخيارات السلفيين تجاه اللعبة السياسية من الناحية الفكرية والممارسة الواقعية[١٠].

وهنالك مجلة **خلاصات استراتيجية** (الصادرة عن المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة ٢٠١١)، الإصدار الثاني، إذ خصصته لدراسة الاتجاهات السلفية في قضية المشاركة السياسية[١١].

يلاحظ أنّ أغلب الأدبيات السابقة تناولت المشهد المصري بصورة مركزة، وبطابع وصفي، وعلى الأغلب ليس تحليلياً ونقدياً، وهو بالضرورة ما تستفيد منه هذه الدراسة، إلاّ أنّها تعمل على إعادة قراءته من زوايا متعددة، أبرزها تطور الخطاب الأيديولوجي للتيارات السلفية، في ما إذا كانت هذه الثورات والتحولات التي رافقتها أدت بالفعل إلى تغييرات جوهرية في هذا الخطاب، أم أنّ التغييرات اقتصرت على جوانب عملية محددة، وهو ما يفرض منهجاً تحليلياً ونقدياً، يتجاوز الطابع الوصفي السابق.

من زاوية أخرى، فإنّ هذه الدراسة تسعى إلى ربط تفاعلات المشهد المصري مع الحالة السلفية العامة في المجتمعات العربية، وما يمكن أن تؤدي إليه من تغيرات وتداعيات على الاتجاهات السلفية عموماً، وفي أقطار محددة.

الزاوية الرابعة؛ أنّ هذه الدراسة تتجاوز تأثير الثورات على السلفيين، إلى محاولة استنطاق تأثير الدور السياسي الجديد للسلفيين على المشهد السياسي العربي من ناحية، وطبيعة الرهانات المطروحة في التعامل مع «التحدي السلفي» وما ينبثق من سيناريوهات واحتمالات عن الخيارات التي يمكن اعتمادها، وصولاً إلى طرح إشكالية العلاقة بين الدين والديمقراطية والنماذج الواقعية، وإسقاط ذلك على ما يطرحه السلفيون من تصورات عن الدولة والديمقراطية والأسئلة المتعلقة بها، مثل التعددية وتداول السلطة والأسلمة وتطبيق الشريعة والحريات الفردية. . . إلخ.

---

(١٠) انظر: أحمد عمرو، **الخيارات السياسية للتيارات السلفية** (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١١).

(١١) يمكن الوصول إلى عرض أهم الموضوعات في مجلة **خلاصات استراتيجية**، في موقع المركز العربي للدراسات الإنسانية: <http://www.arabcenter.org/index.php?option=com_content&view=article&id=171:kholasat2&catid=29:abstracts&Itemid=54>.

فصل تمهيدي

من هم السلفيون؟

الحالة السلفية، بوجه عام، لا تفتقد التنظيم العالمي أو الإقليمي فقط، أو حتى الأشكال الحركية الموحدة المحلية في البلاد العربية، بل إنها تتسم باختلافات داخلية واسعة وكبيرة، على «شرعية» من هو السلفي **أولاً**، **وثانياً**، وهو الأهم، تجاه تعريف الواقع السياسي والموقف من العمل السياسي، واستراتيجيات التغيير والإصلاح، ما بين مجموعات يقوم الفقه السياسي لديها على «مبدأ طاعة وليّ الأمر» (قبول حكم المتغلب)، وفئات أخرى على مبدأ «المفاصلة» (تكفير الحكام والخروج عليهم).

ليست السلفية كذلك متجانسة في الأيديولوجيات والأفكار، بل هي توجهات وتيارات متعددة متنوعة، متباينة، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتجاهاتها السياسية، فهي مصطلح فضفاض يختلف تعريفه بين الدارسين والباحثين، ولها دلالات متعددة، وهو ما يفرض على أي كاتب أو باحث عندما يتحدث عن «السلفية» أن يحدّد التعريف المقصود بصورة واضحة[1].

في اللغة، ابتداءً، يعود مصطلح السلفية إلى جذر «السلف»، وفي المعاجم العربية، مادة «سلف»، السالف: المتقدم، والسلفية، الجماعة المتقدمون، ويقصد بها ـ عند إطلاقها ـ العصور الأولى من الإسلام، بفرض أنّها تمثّل الوجه الناصع والصحيح من فهم أحكام الدين وتشريعاته وتطبيقاته[2]، وفقاً للحديث النبوي «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم»[3].

---

(١) انظر: عبد الغني عماد، «السلفية الجهادية... أو الفرقة الناجية،» **مجلة الدفاع الوطني** (بيروت)، العدد ٦٣ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، <http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln= ar&id=18036>.

(٢) أنور أبو طه، «السلفيّة ـ اتجاهات وقضايا،» وقد استفدنا من بحثه القيّم في تصنيفات السلفية، وكذلك البحثين القيّمين للدكتور فهمي جدعان حول معنى السلفية، في: فهمي جدعان: **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٧٩ ـ ١٠٤، و«السلفية حدودها وتحولاتها،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (١٩٨٨)، ص ٦١ ـ ٩٦.

(٣) حديث في صحيحَي مسلم والبخاري.

وفي أدبيات الفكر السياسي، ينظر باحثون إلى السلفية بوصفها «حركةً إصلاحية تسعى إلى الخروج من حالة الركود العلمي والانهيار السياسي والسيطرة الاستعمارية، من خلال الدعوة إلى إحياء التراث الإسلامي، والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية، وتطهيره من الممارسات التي علقت به تاريخياً، من البدع والعوائد والشرك، وترسيخ القيم الأخلاقية الإسلاميّة الأصيلة»[٤].

في المقابل، يعرّفها آخرون بأنّها «نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين، الفكري والتعبدي»، إذ تبلورت النزعة الاحتجاجية السلفية تاريخياً من دون أن تطلق على نفسها مصطلح «السلفية»، فلا نجد في تاريخ الفرق والمذاهب هذه التسمية، في مقابل أسماء فرق متعددة، كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة[٥].

لا يقف الاختلاف على تعريف السلفية عند حدود الباحثين والدارسين في العلوم الاجتماعية والسياسية؛ إذ يحتدم السجال داخل الخطاب السلفي نفسه بين تياراته المتعددة، التي تدّعي تمثيله وتزعم أنّها التعبير الشرعي عنه، وتدخل في سجالات على «من هو الممثل الشرعي لهذا الخطاب؟».

يعرّف السلفيون التقليديون السلفية بصورة مغايرة تماماً عن الجهاديين؛ فعلي الحلبي، على سبيل المثال، أحد الشيوخ السلفيين في الأردن، يُخرج القاعدة والجهاديين من عباءة السلفية، ويرفض توصيفهم بذلك، ويعرّفهم بـ «التكفيريين»، وحفدة الخوارج[٦]. ويعرّف السلفية بأنّها «دعوة العلم والعبادة والعقيدة، والسلوك والمعاملات، والتربية والأخلاق...». ثمّ يحددها بأنها «أجلّ من أن تكون حزباً، أو حركة، أو تنظيماً سواء سرياً! أو علنياً ـ !!»، فيبعد المنهج السلفي عن العمل الحركي والحزبي. ويؤطرها بصورة أكثر حسماً بأنّها «أجلّ من أن (تحصر!) نفسها بجهاد!، أو (تحشر!) طاقاتها في السياسة»،

(٤) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٩٠.

(٥) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٣٨.

(٦) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **هذه هي السلفية: دعوة الإيمان والأمن والأمان المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية** (عمّان: منشورات منتديات «كل السلفيين»، ٢٠١١)، ص ١٢ ـ ٢٠.

فيستثني السلفية الجهادية والعمل السياسي من مفهومه للسلفية[٧].

يتجاوز مقبل بن هادي الوادعي، شيخ السلفية التقليدية في اليمن، الآخرين فيضع تعريفاً إجرائياً مفصّلاً للدعوة السلفية ومنهجها في كتابه هذه دعوتنا وعقيدتنا، يحدّد فيه موقف السلفيين من الحكام (عدم الخروج عليهم) ومن الأحزاب الإسلامية الأخرى (رفض العمل السياسي)، ضمن حزمة كاملة من النقاط في تعريف الاتجاه السلفي[٨].

على الطرف الآخر، نجد أبو محمد المقدسي (عصام البرقاوي)، وهو من أبرز منظّري السلفية الجهادية، يعرّف المقصود بهذا المصطلح بالقول «السلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى إلى تحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت.. فهذه هي هوية التيار السلفي الجهادي التي تميزه عن سائر الحركات الدعوية والجهادية..»، ثم ينتقد السلفية التقليدية متهماً إياها بأنها تركز على ما يسمى بـ «شرك القبور» وتبتعد عن الواقع السياسي الحالي، أو ما يسميه بـ «شرك القصور» (أي الحكام والتشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية، والتعاون مع الغرب بما يناقض عقيدة الولاء والبراء لدى السلفيين)، إذ يضيف «.. بعض الحركات السلفية تقزّم وتحصر دعوة التوحيد على شرك التمائم والتولة والقبور، ولا تتعرض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكام والمشرعين والقوانين والقصور، بل قد تكون ممن يسير في ركاب الحكام ويعمل على تثبيت عروشهم، كما إن بعض الحركات الجهادية تؤطر جهادها وتحصره في منطلقات وطنية، وترفض رفضاً جازماً وحاسماً أن تتعدى بجهادها حدود الوطن.. فالتيار السلفي الجهادي يخالف هؤلاء وهؤلاء ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى التوحيد بشموليته وفي كل مكان..»[٩].

هذا الاشتباك والاختلاف حول مفهوم السلفية وتعريفها نظرياً وواقعياً، هو ما دفع في السنوات الأخيرة باحثين إلى إضافة وصف ثانٍ للتمييز بين الحركات والدعوات السلفية؛ كأن يقال السلفية العلمية، التقليدية، المحافظة، المدرسية أو المنظمة، الحركية، الإصلاحية أو الجهادية... إلخ. فضلاً على أنّ السلفية

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٨) مقبل بن هادي الوادعي، **هذه دعوتنا وعقيدتنا** (صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٢)، ص ٩ ـ ١٧.

(٩) انظر: «حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي سنة ١٤٢٣،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.alsunnah.info/r?i=j37307wg>.

تكتسب مسميات وأوصافاً مختلفة بحسب الدولة التي تنتشر فيها؛ ففي المغرب هنالك السلفية العلمية والجهادية، وفي الجزائر السلفية العلمية، وفي مصر سلفيات علمية وحركية، وفي السعودية السلفية العلمية والمدخلية مقابل تيار الصحوة، وفي اليمن الحركية والوادعية. . وهكذا.

على الرغم من هذه الخارطة الفكرية المتشعبة والمتداخلة، يمكننا التمييز، عموماً، اليوم بين اتجاهات رئيسة في السلفية المعاصرة، على الأقل في المشهد السياسي العربي:

ـ **الاتجاه الأول**، هو الخط المحافظ أو العلمي والدعوي، وقد اختار الدعوة والتعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية، مركزاً جهوده على ما يعتبره تصحيحاً للجوانب العقائدية والعلمية والرد على العقائد والأفكار التي يعتبرها منحرفة، بصورة رئيسة على الفرق الإسلامية الأخرى (الشيعة، المعتزلة والخوارج)؛ وداخل المجتمع السني على العقائد والفرق الصوفية والأشاعرة والماتريدية(*)، وهي في أغلبها خلافات دينية، ذات طابع عقائدي.

يمثل هذا الخط بدرجة واضحة، في السعودية كل من عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين، وفي المغرب رئيس جمعية الدعوة إلى الكتاب والسنة محمد بن عبد الرحمن المغراوي، وقريب من هذا الخط الشيخ ناصر الدين الألباني في الأردن، وجمعية أنصار السنة المحمدية في مصر.

ـ **الاتجاه الثاني**، يقف على يمين الخط الأول سياسياً، وهو أكثر تشدداً ضد الأحزاب الإسلامية نفسها، وتقوم مقاربته السياسية على مبدأ «طاعة أولياء الأمور»، ورفض المعارضة السياسية لهم، بوصفها خروجاً بالكلمة أو بالسيف، ويتخذ دوماً موقف الانحياز للحكومات ضد الحركات الإسلامية الأخرى، وضد المعارضة السياسية، ويكاد يكون متخصصاً في الرد على الإسلاميين الآخرين، وتحديداً السلفيين الذين اختاروا طريق العمل أو الخطاب السياسي المعارض[١٠].

(*) الماتريدية، مدرسة فكرية إسلامية تمثل أتباع أبو منصور الماتريدي، وهي إحدى فرق الكلام ضمن الإسلام السني التقليدي. ولا تختلف بشكل عام عن المدرسة الأشعرية إلا في بعض القضايا البسيطة. . يتبع الكثير من علماء الماتريدية المذهب الفقهي الحنفي، في حين يغلب على الأشاعرة المذهب الفقهي الشافعي والمالكي (المحرر).

(١٠) حول هذا الاتجاه، انظر: **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، أغلب فصول الكتاب.

يمثل هذا الخط بصورة واضحة في السعودية أتباع محمد بن أمان الجامي[(١١)]، وربيع بن هادي المدخلي؛ وفي اليمن مقبل بن هادي الوادعي وأتباعه؛ وأتباع ناصر الدين الألباني في الأردن؛ وفي الجزائر عبد المالك بن رمضان الجزائري[(١٢)]؛ وفي مصر أمثال محمد سعيد رسلان، وأسامة القوصي وهشام البيلي وطلعت زهران وغيرهم؛ وفي لبنان عبد الهادي وهبي وسعد الدين كبي.

- **الاتجاه الثالث**، على الجهة المقابلة تماماً يقف تيار آخر، السلفية الجهادية، تقوم مقاربته السياسية على تكفير الحكومات العربية المعاصرة (ما قبل الربيع الديمقراطي)، وتبنّي التغيير الراديكالي - والمسلّح في أوقات معينة، ويمثّل خطاب هذا التيار الحاضنة الأيديولوجية لشبكة القاعدة، ويتماهى تماماً مع خطها السياسي والحركي.

من أبرز ممثلي هذا الاتجاه فكرياً، في الأردن، أبو محمد المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني؛ وفي المغرب محمد بن محمد الفزازي وحسن الكتاني؛ وفي اليمن أنور العولقي؛ وفي سوريا أبو بصير الطرطوسي؛ وخرجت من رحمه الأيديولوجية الجماعات الإسلامية التي أجرت مراجعات، مثل الجماعة الإسلامية والجهاد في مصر، والليبية المقاتلة في ليبيا، تخلت بموجب هذه المراجعات عن العمل المسلح.

- أما **الاتجاه الرابع**، فيقف في الوسط، وهو تيار سلفي يجمع ما بين العقائد والأفكار الدينية السلفية من جهة، والعمل الحركي والمنظم أو حتى السياسي من جهة أخرى، ويؤمن بالإصلاح السياسي، وسلمية التغيير، حتى

---

(١١) انظر تسجيلاً لـ محمد أمان الجامي حول كتب سيد قطب وحسن البنا، في: محمد أمان الجامي، «ما رأيكم في كتب سيد قطب وحسن البنا؟،» موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي (٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، < http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba = 159 >.

وقارن ذلك بحديثه عن جماعة الإخوان المسلمين، في: «المقارنة السلفية و الإخوان و التبليغ!!،» موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي (٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، < http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba = 157 >.

ومع موقفه من السلفيين الحركيين، في: «الرد على بعض أقوال السرورية،» موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي (٢٩ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، < http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba = 164 >.

(١٢) حول رؤية الرمضاني للدعوة السلفية، انظر: عبد المالك رمضاني، «المرحلة الذهبية للدعوة السلفية في الجزائر،» منتديات الجلفة (٧ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، < http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t = 560848 >.

وإن اختلفت المجموعات التي تمثله في تعريف الواقع أو الموقف من الحكام، إلاّ أنها تتفق على العمل السياسي ومشروعية المعارضة، ورفض الخيار المسلح في إدارة الصراع الداخلي.

من أبرز منظري هذا الاتجاه وممثليه؛ عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت؛ ومحمد بن سرور زين العابدين (أو الاتجاه الذي يطلق عليه السرورية)، وما يسمى تيار الصحوة الإسلامية في السعودية، وجمعيتا الحكمة الخيرية والإحسان في اليمن، والجمعيات السلفية في الكويت والبحرين، وداعي الإسلام الشهال في لبنان، والشيخ محمد بن عبد المقصود وتياره الفكري في مصر.

في مقابل هذه الاختلافات الواسعة في تعريف الموقف السياسي واستراتيجيات التغيير والإصلاح، تكاد تتفق «السلفيات المعاصرة» عموماً على خطوط عامة في العقيدة الإسلامية وعلى مراجع فقهية ـ تاريخية معينة، مع اختلاف قراءة تراثهم وأدبياتهم، ابتداءً من بروز أهل الحديث في العصور الوسطى، مروراً بابن تيمية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب في العصور الحديثة.

ثمة قواسم مشتركة بين السلفيين ـ عموماً ـ في العقيدة والفقه، سواء كانوا ضد العمل السياسي أو معه، أو ضد الأنظمة أو معها، وهذه الأسس تتمثل عموماً في:

١ ـ منح الجانب العقائدي أهمية كبيرة في مواقف السلفيين المختلفة، حتى السياسية، فهم تاريخياً يمثلون دائرة أهل السنة والجماعة، وبصورة أكثر تحديداً أهل الحديث، وقد تشكلت هذه المدرسة وهذا التيار عبر القرون الماضية، في إطار الرد على الفرق والجماعات الأخرى التي يعتبرها منحرفة، مثل: الشيعة والخوارج والمعتزلة من خارج أهل السنة، والصوفية والأشاعرة من داخل أهل السنة.

٢ ـ يلتزم السلفيون جميعاً برؤية عقائدية ميتافيزيقية موحدة، مثل القول إن الله في السماء، له يد وعين.. يثبتونها له بما يليق به، ولا يؤول السلفيون ذلك، كما يفعل الأشاعرة من أهل السنة والجماعة[١٣].

٣ ـ يمنح السلفيون جميعهم قضية التوحيد موقعاً مركزياً في خطابهم،

---

(١٣) لذلك يتّهم الأشاعرة وغيرهم السلفيين بأنّهم «مجسّمة» أو «مشبهة»، أي يجسمون الله ويشبهونه بخلقه، بينما الفرق الأخرى تؤول هذه الصفات؛ فعند الحديث عن يد الله يقولون هي القدرة، ويرون أنّ الله ليس في السماء، فهو لا يحده مكان ولا زمان، وهي عموماً قضايا جدلية في كتب العقائد والفرق الإسلامية.

والتوحيد ليس مقصوراً على الموقف من غير المسلمين فحسب، بل حتى على الفرق الإسلامية التي يعتبرونها منحرفة؛ فجزء كبير من أدبياتهم متخصص في رفض مظاهر الشرك لدى الصوفية، مثل الطواف حول قبور الأولياء، واعتقاد عصمتهم، أو التوسل بالنبي (ﷺ). لكنهم يختلفون اليوم بين من يركز على (الشرك التقليدي)، من الطواف حول قبور الأولياء، والشرك الحديث واتخاذ قوانين وشرائع أو أيديولوجيات تصادم الشريعة الإسلامية ولا تقر بوجوب تطبيقها[١٤].

٤ ـ مفهوم الاتباع لا الابتداع، هو أحد المفاهيم الرئيسة لدى السلفيين جميعاً، فهم يؤكدون أهمية اتباع الرسول (ﷺ) والتزام فهم الصحابة الأوائل في تلقي أمور الدين، وعدم الابتداع أو اختراع طقوس دينية جديدة، مثل الأناشيد وحلقات الذكر والموالد النبوية لدى الصوفية، ومن هنا ينبع اهتمامهم الكبير بالسنّة النبوية وتصحيح الأحاديث وبعلم الجرح والتعديل.

٥ ـ تقديم النص على العقل، إذ يشدِّد السلفيون على قيمة النص (القرآن والسنة)، ويقدمون النص في حال حدث تناقض بين «صريح النص» و«صحيح العقل»، وإن كان ابن تيمية يستبعد تماماً حدوث هذا التناقض، إلا أنّ محورية النص تبدو في أغلب خطابهم الديني والفكري، مقارنةً بتيارات أخرى، مثل المعتزلة مثلاً الذين يقدمون العقل على النص، وكذلك الحال عند ابن رشد.

٦ ـ التمسك والاهتمام بـ «السنة» النبوية، ويطلق شيوخهم وتلاميذهم على أنفسهم مصطلح «الأثري»، نسبة للأثر، وهي الروايات المنسوبة إلى الرسول (ﷺ)، ويظهر هذا الاهتمام على الهيئة الشخصية، مثل ارتداء الثوب العربي وإطلاق اللحية، وارتداء النساء لباساً أسوداً كاملاً، وإن كانوا يختلفون في «عورة المرأة»، بين من يشمل الوجه والكفين، كما هي الفتوى السعودية، أو من دونهما كما هي فتوى ناصر الدين الألباني[١٥].

---

(١٤) يعتبر شيوخ وعلماء سلفيون أنّ تحكيم القوانين الوضعية البشرية التي تخالف شرع الله، أو عدم الرجوع إلى الشريعة في البرلمانات، ولدى الحكام هو شرك بالله وخروج عن الإسلام، لأنّ أحد أبرز معاني توحيد الله منح حقّ التشريع، وهو أنه المشرع، ولا يجوز أن يخرج أي شرع أو يخالف ما جاء في القرآن والسنة، من هنا يكفّر هذا الاتجاه السلفي عموماً العلمانيين والليبراليين والشيوعيين والأنظمة الحاكمة اليوم، وهي موضع خلاف كبير مع اتجاهات سلفية أخرى.

(١٥) هذا الاختلاف حول حجاب المرأة، على الرغم أنه جزئي، إلا أنه أخذ مدى أوسع في السعودية، بخاصة أن هنالك خطاباً علمانياً آخر وحركة نسوية تطالب بتخفيف القبضة السلفية الصارمة على إدارة الدولة وتعاملها مع شأن المرأة.

خلال القرون الماضية هيمن هاجس «الفرقة الناجية» على السلفيين عموماً، وأخذ مدى واسعاً في أدبياتهم وأفكارهم، وهو مفهوم مستلّ من الحديث النبوي افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة». وفي لفظ «على ثلاث وسبعين ملّة» وفي رواية قالوا: يا رسول الله، من الفرقة الناجية؟ قال «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي». وفي رواية قال «هي الجماعة، يد الله مع الجماعة».

وسنجد أهل الحديث سابقاً والسلفيين لاحقاً، يتناقشون باستفاضة حول مفهوم الفرقة الناجية، بين السلفية التقليدية التي تريد اختزال هذه الفرقة في السلفية التقليدية، في مواجهة الفرق الإسلامية الأخرى قديماً (الشيعة، الخوارج، المعتزلة، القدرية، الجبرية..)، وبعضهم يُخرج حتى طوائف سنية من المفهوم، مثل (الأشاعرة والماتريدية)؛ بينما البعض الآخر يحاول «توسيع الدائرة» لتشمل «أهل السنة جميعاً»، وهو نقاش يمتد لاحقاً لدى أتباع الجامي والمدخلي للتأكيد أنّ السلفية التي يمثلونها هي فقط «الفرقة الناجية»، أما الأحزاب والمناهج الإسلامية الأخرى، فهي من الفرق الضالة. إذ يقول ربيع بن هادي المدخلي «إذا درسنا واقع المسلمين ومناهجهم وتأريخهم؛ أعني الفِرَق الإسلامية، نجد أنَّ من يَصدُق عليهم الفِرقة الناجية أو الطائفة المنصورة أو أهل الحديث إنما هم الذين يلتزمون هذا المنهج السَّلفي الصحيح القائم على كتاب الله وعلى سنة رسول الله»(١٦).

ويضيف المدخلي منتقداً اتجاهات سلفية أخرى في السعودية «شبابُنا طيِّب خدعوه وسخَّرُوه جنداً أعمى لمحاربة الحق، هذا من مكائد أهل البدع، وثمار خُطَطِهم الماكرة الخبيثة، حتى وصلوا إلى هذا، زَجُّوا بشبابِ المنتظر أن يكون جنداً للإسلام، وجنداً لهذه الدعوة، أصبح جنداً لفكر سيِّد قطب، والبنّا، والمودودي، أهل البدع والضلال»(١٧).

---

(١٦) انظر: «محاضرة مفرغة بعنوان الفرقة الناجية،» موقع الشيخ ربيع بن هادي المدخلي (٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩)، < http://www.rabee.net/show_des.aspx?pid = 5&id = 268&gid = 0 >.

(١٧) المصدر نفسه. وكذلك ردّ ربيع بن هادي المدخلي على سلمان العودة، الذي حاول أن يوسّع مفهوم الفرقة الناجية إلى أهل السنة، في: «الهجوم على أهل الحديث ووصفهم بصفات تخرجهم من الفرقة الناجية،» موقع الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، < http://www.rabee.net/show_book.aspx?pid = 1&id = 376&bid = 21&gid = 0 >.

إذ يقول المدخلي: «والذي نعتقد أنه لا يوجد خير في غير السلفيين؛ إلا وهو في السلفيين أكثر وأفضل؛ فلا يخرج شيء من الخير عنهم».

في المقابل، يرى السلفيون الجهاديون أنّ الفرقة الناجية أو «الطائفة المنصورة» هم الذين يجمعون ما بين التوحيد والالتزام به، وإقامة «حكم الإسلام في الأرض» وما بين المرابطة والجهاد والدفاع عن المسلمين في مواجهة الاحتلال الخارجي[١٨].

للإحاطة بالمناظرات والتطورات التي شهدتها السلفية المعاصرة، وصولاً إلى ثورة الربيع الديمقراطي العربي، سنتناول في هذا الفصل التمهيدي، أهم الأفكار الدينية والفكرية للسلفية التاريخية عموماً، وأبرز رموزها وشيوخها في التاريخ الإسلامي، وصولاً إلى تحديد خارطتها الفكرية والسياسية والجغرافية في الواقع المعاصر، وأوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه المجموعات والجماعات، وتحديد التيار الذي سيتولى هذا الكتاب التركيز عليه في الصفحات التالية:

أولاً: أهل الحديث.. «الفرقة الناجية»

«أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة، الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، وأعظمهم تمييزاً بين صحيحها وسقيمها، وأئمتهم فقهاء فيها وأهل معرفة بمعانيها واتّباعاً لها، تصديقاً وعملاً وحباً وموالاة لمن والاها، ومعاداة لمن عادها، الذين يروون المقالات المجملة إلى ما جاء به من الكتاب والحكمة، فلا ينصبون مقالة ويجعلونها من أصول دينهم، وجمل كلامهم إن لم تكن ثابتة فيما جاء به الرسول بل يجعلون ما بعث به الرسول من الكتاب والحكمة هو الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه».

ابن تيمية

يشير الاصطلاح التاريخي الشائع للسلفية إلى اتجاه يدعو إلى الاقتداء بـ «السلف الصالح» واتخاذهم نموذجاً في الحاضر. والسلف الصالح، وفقاً للأدبيات السلفية، هم أهل القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية. وأصل هذه الدعوى يقع في الحديث النبوي «خير الناس قرني، ثم الذين

(١٨) انظر: أبو قتادة الفلسطيني، «معالم الطائفة المنصورة،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=jqmdm3ht>.

يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»[١٩].

جذور «المدرسة السلفية» ممتدة إلى العصور الإسلامية الأولى، إذ نجد لفظ «سلف» يرد عرضاً في البداية عند المذاهب الفقهية المالكية والحنبلية من المذهب السني، في سياق المجادلات الكلامية، التي وقعت بين هؤلاء مع المعتزلة تاريخياً، والتي دارت حول بعض المسائل العقائدية، كمسألة خلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء والقدر المتعلقة بأفعال الإنسان.

إلاّ أنّ الهوية الأكثر وضوحاً وتواصلاً لدى السلفيين، بين التاريخ والواقع، نجدها في إصرارهم الدائم على أنّهم امتداد لـ «أهل الحديث»، خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، إذ يصفهم الاتجاه السلفي العام بـ «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة»، ويضع خارطة بالأسماء والرموز له منذ بدأ يتشكل هذا الاتجاه الإسلامي في سياق الاختلاف داخل المدارس والفرق الإسلامية، وبصورة خاصة في الرد على اتجاه «أهل العقل» أو «أهل الرأي»، حول المؤسسة المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديثي بعد وفاة النبي الكريم (ﷺ).

«أصحاب الحديث»، رأوا أن «السلف الصالح» من أصحاب النبي (ﷺ) هم الأولى والأكثر موثوقية في تأويل النص وإضاءته، وعلى «الخلَف» (أي اللاحقين من المسلمين) الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء. وحاجّوا ـ أي أهل الحديث ـ أن تيار الرأي والعقل المتأثر بالروح الإغريقية، يمكن أن يضرب الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه، وأن جلّ ما جاء به «أهل الكلام» والرأي والمناطقة والفلاسفة في إعادة قراءة الدين وتفسيره، والتوفيق بينه وبين التراث العالمي الآخر، وبصورة خاصة الإغريقي ـ الفلسفي، ليس إلا محدثات من خارج الإسلام، وبدعاً لا بد من الوقوف في وجهها والتصدي لها في سبيل الحفاظ على «الإسلام الأصيل» في مواجهة الأمور الدخيلة[٢٠].

---

(١٩) حديث نبوي في صحيحَي مسلم والبخاري.

(٢٠) حول امتداد السلفية لأهل الحديث والمعاني المتعددة للمصطلح، انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة** (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٠)، ص ١٧ ـ ٢٧.

تطوّرت السلفية في مواجهة تيار الرأي والاعتزال خلال الحقبة التأسيسية مع الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) في القرن الثالث الهجري. وتعتبر محنة القول بخلق القرآن في زمن الخليفة العباسي المأمون (في عام ٢١٨هـ)، لحظة تاريخية حاسمة في بلورة النزعة السلفية، في مواجهة النزعة العقلية التي تقوم على مبدأ التأويل بدلاً من التسليم والالتزام بظاهر التنزيل، حينها رفض الإمام أحمد بن حنبل القول بخلق القرآن، كما هو مذهب المعتزلة، وتعرض للتعذيب والاعتقال هو وأتباعه، لكنه ثبت على قوله، ما أكسبه مكانةً متميزة، لدى أهل الحديث سابقاً والسلفيين لاحقاً[٢١].

وسنشهد في القرن السابع الهجري مع نهاية الخلافة العباسية، وعقب سقوط بغداد على يد التتار عام (٦٥٦هـ)، ظهور نزعة سلفية ثانية أكثر نضجاً ووضوحاً على يد أحمد ابن تيمية ومدرسته (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)؛ إذ حمّل «أهل البدع» (من الجهمية والقدرية والباطنية والصوفية والفلاسفة) مسؤولية السقوط والتدهور العام الذي منيت به الدولة الإسلامية حينها، وكرّس جزءاً كبيراً من سجالاته الفكرية والمعرفية في الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، وفي تظهير العقيدة السلفية وبناء النظرية المعرفية السلفية في الفقه والفكر والسياسة.

تمثّل حقبة ابن تيمية تطوراً مهماً، بتشكّل الإطار العقائدي والمعرفي للسلفية، إذ طفحت تلك المرحلة بالصراعات داخل الإسلام، ما بين المدارس المختلفة سواء الإسلامية الكبرى (الشيعة، الخوارج، المعتزلة والسنة)، أو داخل البيت السني (بين أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية)؛ فجنّد ابن تيمية قلمه لتوضيح منهج أهل السنة، في وجه التيارات الإسلامية الأخرى، ومن هنا اكتسب أهمية استثنائية داخل المدرسة السلفية[٢٢].

أصبحت كتب ابن تيميه وفتاويه، ومدرسته الفكرية: ابن قيم الجوزية، الذهبي، ابن كثير وغيرهم، بمنزلة بوصلة فكرية للتيار السلفي سابقاً ولاحقاً، إذ تزخر مكتبة ابن تيمية بكتب ومجلدات كاملة في الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، سواء من خارج السنة، مثل الشيعة والقدرية، كما هي الحال في

---

(٢١) انظر: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ١٢٨ ـ ١٦١.

(٢٢) حول دور ابن تيمية في تطوير المنهج السلفي، انظر: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

«منهاج السنة»، أو حتى توضيح العقيدة السلفية ضمن الدائرة السنية في كتابه العقيدة الواسطية، وغيرها من كتب تصبّ في الاتجاه نفسه.

بلغت السلفية التاريخية مع ابن تيمية أوج نضوجها واكتمالها؛ وتبلور «المنهج السلفي» وحددت معالم الطريق للسلفيين كافة الذين جاؤوا من بعده وانتسبوا إلى السلفية، وتمثلت السلفية التاريخية عبر قرون عديدة في طائفة واسعة من العلماء[٢٣].

برزت السلفية الوهابية في العصر الحديث، وقد خرجت من رحم السلفية التاريخية، في مطلع القرن الثامن عشر وامتدت حتى أوائل القرن التاسع عشر على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية؛ فدعا إلى التوحيد ورفض فكرة الحلول والاتحاد (في العقيدة الدينية)، وأكّد مسؤولية الإنسان، ومنع التوسل بغير الله، والدعوة لفتح باب الاجتهاد، ورفض التبرك بقبور الأولياء والصالحين والأنبياء، وأحيا تراث ابن تيمية في التوحيد والعقائد، ودخل في صدام شديد مع الفرق الإسلامية الأخرى، وتحديداً الصوفية في شبه الجزيرة العربية.

يعدُّ كتيب التوحيد، لـ محمد بن عبد الوهاب، بمنزلة مرجع أساسي لدى أغلب السلفيين، إذ يوضّح فيه أصول العقيدة السلفية في مواجهة العقائد والفرق الإسلامية الأخرى، التي تجيز أعمالاً وأقوالاً يراها ابن عبد الوهاب مناقضة للتوحيد، وكُتِبت شروحٌ للكتاب، الذي يُدرّس في حلقات السلفيين وجامعاتهم.

تأثر بدعوته علماءُ من شتى أنحاء العالم الإسلامي. من أبرزهم: محمد نوح الغلاتي في المدينة المنورة (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣م)، وولي الدين الدهلوي في الهند (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢م)، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (١٧٦٠ ـ ١٨٣٤م)، ثم شهاب الدين محمود الآلوسي في العراق (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤م)، وعثمان بن فودي في أفريقيا (ولد في ١٧٥٦م)[٢٤].

---

(٢٣) مثل: أبي جعفر الطحاوي (٣٢١هـ)، وابن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)، وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، وفي موجة ثانية نجد كلاً من: أبي شامة المقدسي (٦٦٥هـ)، وابن القيم الجوزية (٧٥١هـ)، وابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، وفي مرحلة لاحقة برز كلٌ من: ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) صاحب شرح **العقيدة الطحاوية**، وهو الشرح الذي أصبح عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لمقولاتها النظرية العقدية.

(٢٤) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٤٨ ـ ٥٠، قارن بـ: أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، ص ١٥ ـ ٤٣، وبـ: عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ص ٢٥٣ ـ ٢٦١.

أصبحت «السلفية» مع الحركة الوهابية ذات دلالة اصطلاحية على اتجاه معيّن وآراء مخصوصة في الساحة الإسلامية الحديثة، وتعتبر السلفية الوهابية من الناحية الدينية «دعوة إصلاحية تطهيرية» تسعى إلى الحفاظ على الهوية عبر التمسك بظاهر النص، وتقوم على فهم «شبه لفظي» له في جوانبه العقدية والرمزية والشعائرية.

خاضت السلفية الوهابية حرباً مع الطرق الصوفية وممارساتها الدينية، متّهِمةً إياها بالشعوذة والخرافة داعيةً إلى الرجوع إلى نقاء التوحيد وصفاء العقيدة الإسلامية.

سياسياً، جرى تقاسم المجال العام بين آل سعود وآل الشيخ منذ تأسيسها، وذلك بتولي آل الشيخ الجانب الديني، وآل سعود الجانب السياسي، واستند موقف السلفية الوهابية من السلطة السياسية إلى موقف السلفية التاريخية العام الداعي إلى وجوب طاعة الحكام.

تأثير التزاوج بين السلفية الوهابية والحكم السعودي سيظهر لاحقاً بصورة أكثر وضوحاً في سبعينيات القرن العشرين، مع الفورة النفطية، والتوظيف المتبادل من الطرفين، فآل سعود وظفوا السلفيين لخدمة أهداف الدولة، والسلفيون جعلوا من هذه العلاقة محدداً للمجال العام داخل الدولة لفرض رؤيتهم الدينية في المجتمع وعلى الأفراد.

هذه العلاقة لم تقف عند حدود الساحة الداخلية، بل فاضت إلى السياسة الخارجية، إذ ساهمت السعودية في نشر الفكر السلفي في أنحاء متعددة من العالم، كما ساعدت الثورة النفطية في توفير دعم مالي كبير للأنشطة والمؤلفات والمؤسسات السلفية التي توزعت في دول العالم العربي والإسلامي، وحتى في الدول الغربية، لدى الأقليات المسلمة هناك.

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تبلور ما يسمى بـ السلفية الإصلاحية أو العقلانية، وعلى الرغم من أنّها تأثرت بالسلفية الوهابية والتاريخية، في زوايا معينة، وتحديداً بالعودة إلى المصادر الإسلامية الرئيسة: القرآن والسنة، ورفض البدع الدينية المنتشرة، ومواجهة الإغراق الصوفي في الابتعاد عن الواقع وعن تحدياته، إلاّ أنّ النسخة الإصلاحية من السلفية ركزّت على نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد، ورفض التعصب المذهبي.

تزامن ظهور الحركة الإصلاحية في لحظة انهيار الدولة العثمانية وتفككها،

والدخول في مرحلة الاحتكاك بالغرب، مع بدء المرحلة الاستعمارية التي اجتاحت العالمين العربي والإسلامي، ما أثّر على توجهات السلفية الإصلاحية واجتهاداتها وصبغها بالروح العقلانية المنفتحة، مقارنة بالطابع الداخلي للسلفية الوهابية، فأصبحت إشكالية «التقدم والتأخر» وقضية الإصلاح الديني الشغل الشاغل لرواد المدرسة الإصلاحية، فزاوجوا بين نزوعهم العقلاني الواضح المتأثر بالعلوم والمعارف الغربية الحديثة، وبين أسس السلفية الوهابية، من التوحيد الخالص ورفض التقليد والبدع، ودعوا إلى «تحرير» النص الديني من التعصب المذهبي الذي كان منتشراً في المدارس الإسلامية الحديثة التي كانت تصر على الالتزام بمذهب معين في الفقه والفتوى والتعليم.

على الرغم من الاختلاف حول نسبة كلٍّ من جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) إلى مصطلح السلفية الإصلاحية، نظراً إلى اختلاف طرحهما للعقيدة الدينية، عن السلفيين عموماً. إلا أنّ تلميذهما محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، كان أقرب من حيث المنهج العقائدي للسلفية التاريخية، في بداية حياته، وانحاز للسلفية الوهابية في مرحلة ثانية.

ويطغى على دور السلفية الإصلاحية الاستجابة للتحدي الغربي الحديث للعالم الإسلامي، إذ كانت تسعى إلى إصلاح الواقع الإسلامي المتخلف، والعناية بمشكلة النهضة والتقدم وتحقيقهما، أكثر من اشتغالها بمشكلة الهوية الإسلامية التي تهددها الحداثة الغربية الحديثة[٢٥].

نادت السلفية الإصلاحية ـ التي شُغلت بنهضة الأمة ـ بضرورة الاقتباس من الغرب في الصناعات والعلوم المفيدة باعتبارها أصيلة في الإسلام، ولحاجة الأمة لها لمواجهة التحديات الأوروبية، ولم تكتفِ بإصلاح العقيدة الدينية، أو توحيد الداخل على آراء محدودة في الاعتقاد والعبادات ومحاربة البدع، كما فعلت سلفيات أخرى، بل اندفعت بحماس في معالجة شؤون المسلمين السياسية والاجتماعية المتدهورة.

في مرحلة لاحقة، ظهر ما اصطُلح على تسميته بـ السلفية الوطنية في المغرب العربي، وتُعبّر عن تلك الحركات الدينية التي كان محور حركتها

---

(٢٥) انظر: محمد أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، مشروع القراءة للجميع؛ مكتبة الأسرة الأردنية (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠١٠)، ص ٩ ـ ١٣.

مقاومة الاستعمار الغربي لبلدان المسلمين والتصدي له، وذلك من منطلق التزامها بمفهوم الجهاد الإسلامي ومشروعيته لصد العدوان والاحتلال، والسعي إلى إقامة دولة إسلامية وطنية عقب أفول الاستعمار وتحقيق الاستقلال.

ومن أبرز رموزها عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م)؛ جمعية «العلماء المسلمين» في الجزائر؛ علاّل الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٤م)؛ الشيخ أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ ـ ١٩٣٧م)؛ شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي في المغرب (١٨٨٠ ـ ١٩٦٤م).

جمعت السلفية الوطنية بين الهم النهضوي والإصلاحي، والقضية الوطنية التحررية. وكان لـ محمد بن العربي العلوي، الأثر البارز في تبلور هذا الاتجاه في المغرب، فلم يكتفِ بمحاربة الطريقة الصوفية الموالية لسلطات الحماية فحسب، بل عمد إلى مقاومة الحماية الفرنسية مباشرة بالتشهير بسياستها، واستنهاض الهمم للوقوف في وجهها، علاوة على التحاقه بصفوف الثوار في الريف، ومواصلته مناصرة القضية الوطنية التحررية، على الرغم من المضايقات التعسفية التي تعرض لها(٢٦).

تحولت السلفية في المغرب على يد بن العربي العلوي، من سلفية تاريخية تقليدية، وهابية الطابع ـ تبناها المخزن (نظام الحكم في المغرب) كأيديولوجية دينية ـ إلى سلفية وطنية مناضلة كونت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية، وقدمت لهم الأساس الفكري العربي الإسلامي لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية(٢٧).

على الرغم من بروز السلفية بصيغتها النهضوية والإصلاحية والوطنية في بداية القرن العشرين في شمال أفريقيا بصورة أساسية، إلاّ أن هذه الاتجاهات تراجعت كثيراً خلال العقود التالية، وتحديداً مع صعود جماعة الإخوان المسلمين، ثم التيارات الجهادية في النصف الثاني من القرن العشرين؛ فيما شهدت العقود الأخيرة عودة إلى الصيغة الوهابية والتاريخية من السلفية، مرتبطة بدرجة كبيرة مع الوفرة المالية التي شهدها اقتصاد السعودية، في الحقبة النفطية. .

---

(٢٦) انظر: «ترجمة محمد بن العربي العلوي،» موقع حركة التوحيد والإصلاح المغربية (١٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٠)، <http://www.alislah.ma/2009-10-07-11-58-22/item/14704>.

(٢٧) حول ما يطلق عليه السلفية المستنيرة، انظر: عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ص ٢٩١ ـ ٢٩٦.

ثانياً: «السلفي الحائر»: شرك القبور أم شرك القصور!

«بعض الحركات السلفية تقزّم وتحصر دعوة التوحيد على شرك التمائم والتولة والقبور، ولا تتعرض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكام والمشرعين والقوانين والقصور، بل قد تكون ممن يسير في ركاب الحكام ويعمل على تثبيت عروشهم»

أبو محمد المقدسي

عاد نجم التيارات السلفية بالصعود والانتشار في العالم العربي منذ سبعينيات القرن الماضي، وساهمت السعودية بدور محوري، جرّاء التزاوج التاريخي ما بين السلفية والسلطة هناك، وساعد هذا الدور وعزّزه الطفرة النفطية، التي ولّدت وفراً مالياً ساهم في نشر السلفية من أنصارها هناك، وفي تخليق آلاف فرص العمل والوظائف والمنح الدراسية للعرب في السعودية، ما انعكس لاحقاً على نشر الرؤى السلفية على نطاق اجتماعي عربي واسع.

المقاربة السلفية، التي طغت خلال السبعينيات والثمانينيات، تتمثّل بالاهتمام بالجانب الديني والدعوي والعقائدي، والابتعاد عن الخوض في السياسة أو تأسيس الأحزاب وممارسة النشاطات السياسية المعارضة، وهو الاتجاه الذي يطلق عليه السلفية التقليدية أو المحافظة أو العلمية (في شمال أفريقيا)، ومثّلت هيئة كبار العلماء في السعودية، بقيادة كل من عبد العزيز بن باز ومحمد ابن عثيمين، المظلة الفكرية لهذا الاتجاه، خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات.

النزوع العام لكل من ابن باز وابن عثيمين، تمثّل بالحفاظ على العلاقة الوطيدة بين آل سعود والحركة السلفية، وهي العلاقة التي أصبحت بمنزلة ركن رئيس في الدولة السعودية المعاصرة، وقد تولى «الشيخان» ومؤسستهما «هيئة كبار العلماء»، تأمين الجانب «الشرعي» للدولة، ونزع الشرعية عن كل من يحاول الخروج عليها أو منازعة آل سعود السلطة والحكم.

التزم ابن باز وابن عثيمين ورفاقهما، بالطابع الديني والعقائدي للدعوة السلفية، وساهموا في نشرها وتعليمها في الجامعات من خلال تأليف الكتب وإصدار الفتاوى، التي تركز في أغلبها على التوحيد والعقيدة، والرد على الفرق الإسلامية الأخرى، وتدريس الحديث وإعادة تحقيق وطبع التراث

السلفي بصورة خاصة، كتب ابن تيمية وأحمد بن حنبل ومحمد بن عبد الوهاب وغيرهم.

على الرغم من تأكيد هيئة كبار العلماء بصورة دائمة على «طاعة ولي الأمر»، ورفض اشتغال السلفيين في السياسة، والحكم على المعارضة هناك بالضلال، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع تياراً (على يمين الهيئة) من الظهور في مرحلة الثمانينيات والبروز بصورة أكثر تشدداً في بداية التسعينيات في رفض العمل السياسي والحزبي، بل والهجوم على الأحزاب الإسلامية الأخرى واتهامها بالخروج والضلال، والتخصص في الرد عليها وعلى روادها المعاصرين، مثل: حسن البنا وسيد قطب، وأحد رواد هذا التيار في السعودية محمد بن أمان الجامي؛ الذي جاء من الحبشة ودرس في السعودية، واستقر فيها منذ سبعينيات القرن العشرين، واستقر به المطاف مدرّساً في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، والمسجد النبوي[٢٨].

اشتهر الجامي وأتباعه (أطلق عليهم لاحقاً مصطلح الجامية)، بالتعصب للسلفية واتخاذ مواقف متشددة من الجماعات الإسلامية الأخرى، وتأكيد طاعة أولياء الأمور في الدول العربية، ورفض المعارضة والخروج وتشكيل الأحزاب السياسية بوصفها بدعاً ليست من الدين[٢٩].

كان الجامي يصرّح في خطبه ومحاضراته ودروسه، بمعاداة الجماعات الإسلامية، الإخوان المسلمين، الدعوة والتبليغ، والسلفيين السياسيين الذين يعارضون الحكومات، ويعلن بوضوح أن السلفية هي المفهوم الصحيح للإسلام، الذي يدافع عن منهج الابتعاد عن العمل الحزبي والسياسي والحركي[٣٠].

---

(٢٨) انظر ترجمة الشيخ، على موقع محمد أمان بن علي الجامي: <http://www.eljame.com/mktba/ pageother.php?catsmktba = 40>.

(٢٩) على سبيل المثال، انظر: محمد أمان الجامي، «قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية،» موقع محمد أمان بن علي الجامي (٥ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، <http://www.eljame.com/mktba/ play.php?catsmktba = 3>.

(٣٠) انظر توثيقاً لشرحه معنى الفرقة الناجية، في: محمد أمان الجامي، «الفرقة الناجية،» موقع محمد أمان ابن علي الجامي (٢١ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، <http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba = 120>.

انظر أيضاً: فتواه حول الدخول في البرلمانات، في: محمد أمان الجامي، «ما حكم الاشتراك في البرلمانات والانتخابات؟،» موقع محمد أمان بن علي الجامي (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، <http:// www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba = 413>.

يعتبر ربيع بن هادي المدخلي، أحد أبرز تلاميذ محمد بن أمان الجامي، وهو سعودي الأصل من الجنوب، وأصبح مدرساً في الجامعة الإسلامية لاحقاً، وتخصص مع شيخه في الرد على الإسلاميين والتصدي «للسلفية السياسية»، وتأكيد مبدأ «طاعة ولي الأمر»، ورفض المعارضة والخروج على الحاكم، والحث عن الابتعاد الكامل عن العمل السياسي والحزبي والحركي.

نجد امتداد هذه المدرسة بوضوح في اليمن عبر مقبل بن هادي الوادعي، وهو يمني درس في السعودية وطرد منها عام ١٩٨١، بدعوى اشتراكه في حركة جهيمان العتيبي عام ١٩٧٩، وهو ما ينفيه بشده، ثم عاد واستقر في اليمن مع بداية الثمانينيات وبدأ بنشر السلفية، واكتسب أنصاراً وأتباعاً، يحملون أفكاره وآراءه.

أما في الأردن، على الرغم من أنّ ناصر الدين الألباني أقرب إلى خط ابن باز وابن عثيمين في عدم التدخل في السياسة، وله عبارة شهيرة هي «من السياسة ترك السياسة»، إلاّ أنّ مدرسته وتلاميذه يقتربون من الاتجاه الجامي والمدخلي والوادعي، في العلاقة مع الحكومة والموقف من الإسلاميين الآخرين، وأصبح له تلاميذ، ووجدت امتداداً لها في كثير من الدول العربية الأخرى[٣١].

في الثمانينيات بدأت مقاربات سلفية أخرى بالبروز تزاوج بين الإيمان بالعقائد والمواقف المعرفية والفكرية للسلفية التقليدية في الأحكام الشرعية والمناهج العلمية الدينية، لكّنها تختلف معها في الموقف من الحكام وفي التعامل مع الشأن السياسي، إذ ترفض المقاربات الجديدة «استنكاف» السلفيين عن العمل السياسي والحزبي بذريعة «طاعة ولي الأمر»، أو أنّ هذه المؤسسات بدع ومحدثات غربية ليست إسلامية.

أحد أبرز وجوه التيار السلفي الجديد (أصبح يطلق عليه لاحقاً السلفية الحركية)، هو السوري محمد بن سرور بن نايف بن زين العابدين، الذي كان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، ثم غادر إلى السعودية في نهاية الستينيات، بعد التضييق على الجماعة في سوريا، وهناك عمل مدرساً في مدينة

(٣١) حول هذا التيار، انظر: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٧٣.

البريدة، ثم غادر في السبعينيات إلى الكويت، قبل أن يستقر به المقام لاحقاً في لندن، ويؤسس هناك المنتدى الإسلامي، ويصدر مجلة **السنة**، التي أصبحت بمنزلة المنبر الإعلامي والسياسي لهذا التيار، وأخذت صيتاً كبيراً في الأوساط السلفية في حرب الخليج عام ١٩٩١، ومنعت حكومات عربية عدة من توزيع المجلة وتداولها.

أخذ خصوم سرور (بصورة رئيسة أتباع محمد الجامي وربيع المدخلي)، يطلقون على من يتبني أفكاره ـ المزاوجة بين السلفية والسياسة ـ بـ «السروريين»[٣٢]، وقد بدأت أفكار زين العابدين وتحليلاته السياسية ورؤيته للتغيير، تنتشر في السعودية ودول أخرى، وتأثر بها عدد من العلماء والدعاة المعروفين لاحقاً، بما يسمى في السعودية «مشايخ الصحوة».

في السبعينيات، وبصورة أكثر وضوحاً خلال الثمانينيات، برز اسم الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مصري الأصل درس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم غادر إلى الكويت في منتصف الستينيات ليدرّس هناك، ويساهم في تأسيس جمعية إحياء التراث السلفية، مع عدد من السلفيين، ويقدّم مقاربة سلفية جديدة في قضية التغيير والإصلاح والموقف من العمل السياسي[٣٣].

يخالف عبد الخالق في كتابه **المسلمون والعمل السياسي**، الذي جاء في وقته مغايراً لأغلب المقاربات السلفية التي كانت تستنكف العمل السياسي، الفتاوى والمواقف السلفية عموماً عندما يؤكد ضرورة الدخول في مضمار العمل السياسي وتشكيل أحزاب سياسية وجمعيات وتبني الوسائل الجديدة في التغيير بوصفها «مصالح مرسلة»، لا يجوز الاستغناء عنها، وضرورة الاستفادة من هامش الديمقراطية في الدول التي تسمح بذلك، حتى لو لم يكن هنالك

---

(٣٢) قارن ذلك مع رفض انخراط السلفيين في العمل السياسي أو ما يسمى بـ السرورية، بإجابات لمقبل ابن هادي الوادعي، «هذه هي السرورية فاحذروها،» موقع صفحات الشيخ أبي عبد الرحمن المقبل بن هادي الوادعي، <http://www.muqbel.net/sounds.php?sound_id=6>.

وانظر الردّ على ذلك في مقالة محمد سرور زين العابدين، حول مسيرته الدعوية والسياسية: محمد سرور زين العابدين، «الوحدة الإسلامية، الحلقة الثامنة: السرورية،» سودان نت (١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩)، <http://www.sudanforum.net/showthread.php?t=72791>.

(٣٣) انظر حديث عبد الرحمن عبد الخالق عن سيرته الذاتية في برنامج مراجعات على قناة «الحوار»: <http://www.youtube.com/watch?v=15sun8ob9ni&feature=related>.

«ضمانات» باحترام نتائج صناديق الاقتراع، طالما أن الإسلاميين لا يمتلكون بديلاً عن ذلك(٣٤).

وبالرغم من أنّ عبد الخالق شقّ مبكّراً الطريق إلى العمل السياسي داخل البيت السلفي، وساهم في خوض السلفيين هناك منذ الثمانينيات غمار التجربة الحزبية، بعيداً عن مقولات الطاعة لولي الأمر أو عدم الدخول في اللعبة السياسية، إلاّ أنه في الوقت نفسه، وقف ضد مبدأ الخروج على الحاكم، الذي حكم أيديولوجيا السلفية الجهادية عموماً، إذ كتب عبد الخالق ضد استخدام السلاح والعنف، مطالباً الالتزام بالخط السلمي في الدعوة الإسلامية(٣٥).

على الرغم من إيمان كل من محمد بن سرور زين العابدين، وعبد الرحمن عبد الخالق، بالعمل السياسي ورفض فتاوى «طاعة ولي الأمر»، وعدم تكفير أو تضليل الموقف من الحزبية الإسلامية، إلاّ أنّ بن سرور، وفقاً لمراقبين للاتجاهات السلفية، هو أقرب إلى الجمع بين السلفية والمدرسة القطبية، ويبدو أكثر حدّة في نقده لجماعة الإخوان المسلمين؛ بينما يتسم عبد الرحمن عبد الخالق بالانفتاح على الإسلاميين عموماً(٣٦). يمكن ملاحظة انعكاس هذا الاختلاف بين الرجلين بوضوح ـ لاحقاً ـ على السلفية اليمنية، إذ انشقت جمعية الإحسان المتأثرة بأفكار بن سرور عن الحكمة اليمانية المتأثرة بـ عبد الرحمن عبد الخالق(٣٧).

وتكمن أهمية عبد الخالق، أنه كان من أوائل السلفيين المعاصرين، الذين

---

(٣٤) انظر الكتاب على موقع الشبكة السلفية، وهو موقع يتبنى أفكار عبد الخالق، <http://www. salafi.net>.

وانظر أيضاً ردّ محمد بن ناصر الدين الألباني عليه في: <http://www.youtube.com/watch?v= buacbasqwg0>.

(٣٥) انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، **السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله** (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٣٣٧ ـ ٤٠٥، وهو كتاب يضمّ مجموعة من الدراسات والكتب التي أصدرها عبد الخالق في وقت مبكّر.

(٣٦) انظر: مشاري الذايدي، «محمد بن سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعلّم في بريدة.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيمية،» **الشرق الأوسط**، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٤.

(٣٧) يفسّر الباحث أسامة شحادة الاختلاف بين عبد الخالق وابن سرور، أنّ عبد الخالق هو ابن المدرسة السلفية في الأصل، بينما محمد بن سرور ابن المدرسة الإخوانية بنسختها القطبية، وقد برز جوهر الاختلاف بين الرجلين في بداية الثمانينيات، في إفتاء عبد الخالق بجواز المشاركة في الحياة النيابية والبرلمانات، ودفاعه عن هذا الخط الفكري، بينما كان زين العابدين حينها يرفض اللعبة الديمقراطية والانتخابات النيابية، قبل أن يعود في الأعوام الأخيرة عن هذا الرأي. (مقابلة مع أسامة شحادة في مكتبي في مركز الدراسات الإستراتيجية بالجامعة الأردنية بتاريخ ٢٣ أيار/ مايو ٢٠١٢).

نظّروا للمشاركة السياسية في الانتخابات البرلمانية والعمل العام، وأثّرت أفكاره على سلفيّي الكويت والبحرين والسودان، منذ الثمانينيّات، في وقت كانت أغلب الحركات والجماعات السلفية تعتزل العمل الحزبي والسياسي، وربما هذا «الموقف المبكّر» لـ عبد الخالق هو الذي يفسّر الاستقبال الكبير الذي حظي به من السلفيين في مصر، في زيارته لها بعد الثورة، في بداية عام ٢٠١٢[٣٨].

في بداية التسعينيات على وقع الاختلاف على الموقف من حرب العراق، احتدمت السجالات السلفية الداخلية مع بروز تيار جديد حرّك المياه الراكدة في السعودية، يعلن عدم جواز الاستعانة بالجيوش الغربية لتحرير الكويت من الجيش العراقي، بخلاف فتوى هيئة كبار العلماء، وظهر على رأس هذا التيار كل من د. سفر الحوالي (الذي كتب **وعد كيسنجر والأهداف الأميركية في الخليج**، وقدّم محاضرات متعددة في رفض هذا التدخل)، ومعه سلمان العودة، وعائض القرني، وناصر العمر، وهو التيار الذي اصطلح على تسميته بـ «تيار الصحوة»[٣٩].

تصدّى لمهاجمة هذا التيار مجموعة الجامي والمدخلي، وبدأوا ينسبون أتباعه إلى التأثر بمحمد بن سرور زين العابدين، ومحمد قطب، شقيق سيد قطب، الذي استقر في السعودية في الثمانينيات، ودرّس في جامعة أم القرى، وأشرف على رسالة الدكتوراه لـ سفر الحوالي، عن «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي»[٤٠]، وكان أحد أبرز محاورها قضية تحكيم الشريعة الإسلامية وربط الإيمان بالعمل، وفيها رد مبطّن على الاتجاه السلفي الذي لا يكفر الحكام الذين لا يحكمون بالشريعة الإسلامية[٤١]. وكانت رسالة الماجستير لـ الحوالي عن «العلمانية»[٤٢]، وكرس جزءاً كبيراً من محاضراته وخطابه للتشديد على تحكيم

---

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، وحول استقبال عبد الرحمن عبد الخالق في القاهرة، انظر أيضاً: حسن عبد الله، «سلفيو مصر يستقبلون عبد الخالق بالتكبير والتهليل،» **الوطن** (الكويت)، ١٣/ ١/ ٢٠١٢، < http://alwatan.kuwait.tt/articledetails.aspx?id=165110&yearquarter=20121 >.

(٣٩) انظر: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة** (واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ١١ - ٣٤.

(٤٠) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩).

(٤١) حول هجوم التيار الجامي على الحوالي والعودة، انظر: الرفاعي، المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٧.

(٤٢) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية: نشأتها وتطورها وتأثيرها في الحياة الإسلامية المعاصرة** (مكّة المكرّمة: مطابع جامعة أم القرى، ١٩٨٢).

الشريعة الإسلامية بوصفها قضية في صميم التوحيد والعقيدة الإسلامية[٤٣].

ومزج خطاب التيار الجديد (حينها) بين الدعوة إلى تطبيق أكثر جديّة للشريعة الإسلامية والدفاع عن هوية البلاد في مواجهة الليبراليين، والمطالبة في الوقت نفسه بإصلاحات سياسية، تعزز من مناخ الحريات العامة والمشاركة السياسية والحد من الفساد المستشري، وقاموا بتوجيه رسائل للملك السعودي، تطالب بالإصلاحات السياسية والاقتصادية، لكنها تدعو في الوقت نفسه إلى التزام أكبر بالشريعة الإسلامية[٤٤].

كان الصدى الذي نتج من حركة «الصحوة» كبيراً، إذ إن هذا التيار جاء من رحم السلفية السعودية نفسها، لكنه بدأ يقدّم خطاباً فكرياً وسياسياً مختلفاً عن الخطاب التقليدي تجاه الحكم السعودي من جهة، والنظرة إلى العمل السياسي والعلاقة مع الحركات الإسلامية الأخرى من جهة ثانية[٤٥].

برزت في الفترة نفسها دعوات شبيهة في السعودية (تمزج بين النزعات السلفية والفكرية الإسلامية الأخرى) تطالب بالإصلاح، واضطر عدد من أصحابها إلى الهجرة إلى لندن بعد الضغوط التي تعرضوا لها من قِبل الحكومة السعودية، مثل محمد المسعري وسعد الفقيه؛ فيما انتهت حركة الحوالي والعودة ورفاقهما، إلى الاعتقال في نهاية عام ١٩٩٤، بعد أن أصدرت هيئة كبار العلماء فتوى ضد آرائهما، منحت الشرعية (الضمنية) للسلطات السعودية للزج بهما في السجن حتى نهاية عام ١٩٩٩، إذ أفرج عنهما، مع بقاء قيود كبيرة على نشاطهما الدعوي[٤٦].

بعد خروج الحوالي والعودة، بدت ملامح تغير على خطابهما الفكري والسياسي، ونزوع إلى التهدئة مع السلطات السعودية، مع بروز ما يسمى السلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، بخاصة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، إذ أخذ كلّ من الحوالي والعودة، بنقد القاعدة وخطابها

---

(٤٣) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «شرح رسالة تحكيم القوانين لمحمد بن إبراهيم،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.showcontent&contentid=611&fullcontent=1>.

(٤٤) انظر: الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، ص ٥٩ ـ ٨٦.

(٤٥) حول صدى الحركة، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ١٠٣.

(٤٦) حول موقف هيئة كبار العلماء من الحوالي والعودة، وما أثير حوله، انظر: المصدر نفسه، ملحق الوثائق، ص ١٦١ ـ ١٧٠.

وعملياتها، وقاما مع آخرين بتوزيع رسالة عنوانها «على أي أساس نتعايش؟» في الردّ على رسالة المثقفين الأمريكان بعد الأحداث بعنوان «من أجل ماذا نحارب؟!»[٤٧].

يمكن ملاحظة الخارطة الواقعية للسلفية الحركية، عبر الجماعات السلفية التي انخرطت في العمل السياسي في الكويت، مثل جمعية إحياء التراث؛ في البحرين جمعية التربية التي تتبع لها كتلة الأصالة؛ في الأردن جمعية الكتاب والسنة[٤٨]؛ في لبنان مجموعة محمد الخضر (المنتدى الإسلامي اللبناني للدعوة والحوار)[٤٩]؛ في اليمن جمعيتا الحكمة اليمانية والإحسان؛ في الجزائر أتباع محمد علي بلحاج، أحد قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ في السعودية تيار الصحوة الإسلامية، مثل: سفر الحوالي وسلمان العودة وعائض القرني وغيرهم.

في التسعينيات، كذلك، حدث تزاوج آخر ما بين الفكر الجهادي والسلفي، برز في أوضح صوره الحركية عبر تنظيم القاعدة، وحاضنته ما سمي بـ «التيار السلفي الجهادي»، الذي جمع ما بين العقائد الدينية السلفية، مع التأثر بأفكار سيد قطب هنا، وتركيزه على مفهوم الحاكمية، واختيار طريق «الجهاد» بوصفه الوسيلة المشروعة الفاعلة في التغيير، وقام هذا التيار بدمج معركة التغيير الداخلية (مع النظم العربية= العدو القريب) بالمعركة الخارجية (الولايات المتحدة= إسرائيل= الغرب= العدو البعيد)، وفقاً لفرضية أساسية فحواها أن هنالك تواطؤاً ودعماً من الولايات المتحدة والغرب لهذه النظم وإسرائيل، وأن الانتصار عليها وكسب الشرعية من الشارع، يتطلب مهاجمة القوى الكبرى التي تدعمها[٥٠].

---

(٤٧) حول الرسالة الأميركية، انظر: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ٤٧ ـ ٧٣. وحول بيان «على أي أساس نتعايش؟» وما أثير حوله من نقاشات، انظر: محمد سليمان، «رسالة من مكة: هذه لغة الحوار بين الأمم والشعوب،» **مجلة العصر الإلكترونية** (٣ أيار/مايو ٢٠٠٢)، <http://alasr.ws/articles/view/2258>.

(٤٨) انظر: الموقع الرسمي لجمعية الكتّاب والسنة على شبكة الإنترنت، <http://ktabsona.com/index.php?option=com_frontpage&itemid=1>.

(٤٩) انظر: أميمة عبد اللطيف، «السلفيون في مصر والسياسة،» المركز العربي للأبحاث والدراسات (الدوحة) (٢٠١١)، ص ١٣.

(٥٠) انظر: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٠.

على الرغم من هذه الروافد الأربعة الأساسية في الواقع السلفي المعاصر اليوم (التقليدية، الجامية، الجهادية والحركية)، إلاّ أنّه من الصعوبة بمكان اختزال وتقنين التيارات والمجموعات السلفية ضمن أطر محدّدة مضبوطة في هذه المقاربات؛ فهنالك حالة من السيولة والتداخل، ما يخلق مشهداً متشظّياً للسلفية أقرب إلى المقاربات الفرعية والداخلية التي تتفق هنا وتختلف هناك، ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بوضوح في كل من مصر ولبنان والكويت[٥١].

ما سنناقشه في هذه الدراسة هو الاتجاهات السلفية العامة، التي تتبنى العمل السلمي والدعوي الاجتماعي (وليست السلفية الجهادية[٥٢]، أو الحركية التي دخلت سابقاً لجّة العمل السياسي بدرجة رئيسة)؛ **أولاً**، بوصفها التيار العام الذي يتمسّك بمصطلح السلفية، ويدّعي الالتزام الكامل بمرجعيتها الدينية والعقائدية، **وثانياً**، لأنّ الثورات الديمقراطية العربية تقع على الجهة المقابلة تماماً للفرضيات التي أسس هذا التيار أيديولوجيته عليها، وتقوم في صلبها على عدم الانخراط في العمل السياسي مباشرة، مع تقديم فقه سياسي إسلامي يغلّب مبدأ طاعة الحكّام ورفض المشاركة في اللعبة الديمقراطية.

وما يعزّز الدافع إلى رصد تأثير الثورة الديمقراطية العربية على أفكار السلفيين وتحليلها، أن هنالك انعكاسات مباشرة حدثت في مصر، بعد الثورة، عبر تأسيس أحزاب سلفية، وحصولها على المرتبة الثانية في انتخابات مجلس الشعب المصري، بعد جماعة الإخوان المسلمين. كما تبرز هنالك بدايات لتحولات مماثلة للتيار السلفي في دول أخرى، بالتزامن والتوازي مع ارتفاع وتيرة النقاشات السلفية الداخلية حول موضوع العمل السياسي والحزبي، وهي موضوعات كانت سابقاً تقع خارج نطاق اهتمام التيار السلفي العام على أقل تقدير، بينما كان جزء كبير من هذا التيار يقف موقفاً سلبياً أو عدائياً منها.

---

(٥١) حول السلفيين في لبنان، انظر: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٣٠٩ ـ ٣٤٢. وقارن ذلك بتشعب الخارطة السلفية في لبنان بين اتجاهات فرعية عديدة، انظر: «السلفية اللبنانية: بين فكي الجهاد العالمي وسهولة التوظيف السوري،» موقع ناو ليبانون، <http://www.nowiebanon.com/library/fiies/arabicdocumentation/salafist%20arabic2.pdf>.

(٥٢) يمكن مراجعة موقف قادة القاعدة والسلفية الجهادية من الثورات الديمقراطية العربية في: محمد أبو رمان، «السلفيون الجهاديون في الأردن ومقاربة الثورات الديمقراطية العربية،» مركز الدراسات الاستراتيجية (الجامعة الأردنية ـ عمّان) (٢٠١١)، أوراق المركز.

ثالثاً: شقاق السياسة وخصومة الحزبيين

«الديمقراطية معناها حكم الشعب نفسه بنفسه، أي يتركون الله، ويتركون دين الله، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ويرون أنّ أحكام الله التي فيها القصاص، وفيها قطع اليد، وفيها ضرب الظهور، أحكام قاسية، غير مناسبة..»!

محمد بن أمان الجامي

ليس هنالك مراجع أيديولوجية رسمية معتمدة لدى الجماعات السلفية التقليدية عموماً في العالم العربي، فهي لا تمثّل أحزاباً سياسية ولا تنخرط في أطر تنظيمية محلية أو عالمية، كما هي الحال لدى جماعة الإخوان المسلمين أو حزب التحرير الإسلامي. مع ذلك هنالك قدر كبير من التوافق الفكري على مفاهيم رئيسة لدى السلفيين عموماً تجاه استراتيجيات التغيير والإصلاح والموقف من المشاركة السياسية ومن الديمقراطية والتعددية والحزبية والمرأة وحقوق الأقليات والنظرة إلى الحضارة الغربية.

هذه المفاهيم النظرية لا تعني «وحدة الحال» لدى السلفيين، فهم وإن كانوا يتفقون ـ قبل الثورة الديمقراطية ـ على عدم خوض التجربة السياسية والحزبية، إلاّ أنّ صيغة علاقاتهم بالحكومات العربية مختلفة، ما بين توجهات بقيت تعاني علاقة سلبية بهذه الحكومات، وحركات تتمتع بعلاقات دافئة وجيدة، وتحظى بغطاء رسمي.

الملاحظة الثانية المهمة، عند مناقشة أيديولوجيا السلفية التقليدية، أننا ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا نتحدث عن تشكّلات سياسية وحركية ناجزة، والحدود بينها واضحة؛ فهنالك تقاطعات كبيرة وحالة قد تكون سائلة في كثير من الأحيان، يتفقون في المنهج المعرفي الديني، لكنهم يختلفون في مسألة خوض غمار الحياة السياسية، كما هي الحال في الكويت والبحرين ومصر واليمن.

بعد ذلك؛ يمكن القول إن هنالك خطوطاً رئيسة تجمع الحركات السلفية، واختلافات فرعية، وفقاً للخارطة التالية:

١ ـ رفض الانخراط في العمل السياسي والتركيز على العمل العلمي والتربوي

تقوم رؤية السلفية للتغيير والإصلاح، على أنّ تصفية عقائد المجتمع وتربيته على «الإسلام الصحيح»، سوف تؤدي في النهاية إلى قيام «دولة الإسلام»، من دون الاضطرار إلى مواجهة الدولة القائمة والتشكيك في شرعيتها، وهي الفلسفة التي تبرز تحت عنوان «أهداف الدعوة السلفية»، وتنشر عادةً مرافقة لأغلفة مجلّات أتباع الشيخ الألباني، كمجلة **الأصالة**، التي تنص على «تقديم حلول إسلامية واقعية للمشكلات العصرية الراهنة، والسعي نحو استئناف حياة إسلامية راشدة على منهاج النبوة، وإنشاء مجتمع رباني، وتطبيق حكم الله في الأرض، انطلاقاً من منهج التصفية والتربية».

أفرز الإدراك السلفي تجاه بيئة الواقع الاجتماعي والسياسي، ولطبيعة الدين الإسلامي، مبدأ ذا خصائص مثالية لإصلاح الخلل الواقع في العالم الإسلامي عنوانه «التصفية والتربية»، وهو وإن كان قد صاغه مؤسس التيار في الأردن، ناصر الدين الألباني، إلاّ أنه يتمتع بحضور كثيف في مجمل الخطاب السلفي المحافظ، ويتوافر على تعريف معالم المنهج السلفي العام في التغيير والإصلاح وتحديد التعاطي مع الشأن السياسي.

ومقتضى استراتيجية التصفية والتربية أنه وجب على أهل العلم أن يتولوا تربية النشء المسلم الجديد في ضوء ما ثبت في الكتاب والسنة، فلا يجوز أن ندع الناس على ما توارثوه من مفاهيم وأخطاء[٥٣].

تُستثنى، هنا، أية استراتيجية أخرى لقيام دولة الإسلام، من دون المرور بسياسيات «التصفية والتربية»، عن طريق أسلمة الأفراد ثم المجموعات، وأخيراً المجتمع، وذلك لا يمكن تحقيقه عن طريق الاشتغال المباشر بالسياسة سواءً أكان عن طريق المشاركة السياسية (ديمقراطياً، باعتبارها طريقة كفرية)، أو عن طريق الانقلاب والثورة باعتبارها بدعة لم ترد عن النبي (ﷺ).

يبدو هاجس الهوية حاضراً بقوة في هذا الخطاب. من خلال خلق «هوية

---

(٥٣) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها** (عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/[٢٠٠١م])، ص ٣٠ ـ ٣١.

نقية متخيلة» لم تتحقق تاريخياً سوى في الأذهان، فهو خطاب يشدد على التربية منذ نعومة الأظفار، حتى لا تتأثر بالتربية الغربية الكافرة، ولا بالتربية المنحرفة داخلياً بفعل الفرق والمذاهب الإسلامية التي تصنف في خانة الفرق الهالكة والعصبيات المذهبية الضالة[٥٤].

وفقاً لهذه الاستراتيجية، فإن المناهج المتبعة لدى الحركات والجماعات الإسلامية، محكوم عليها بالفشل، بسبب عدم تحقيقها الشروط اللازمة للنهضة والإصلاح، وتلبُّسها بالبدع ومخالفة منهج السلف الصالح؛ فبحسب الألباني «الذين يشتغلون بالسياسة قد تكون عقائدهم خراباً يباباً، وقد يكون سلوكهم من الناحية الإسلامية بعيداً عن الشريعة الإسلامية. يرفع هؤلاء أصواتهم بأن لا حكم إلا لله، ولا بد أن يكون الحكم بما أنزل الله، هذه كلمة حق، ولكن فاقد الشيء لا يعطيه، فإذا كان أكثر المسلمين اليوم لا يقيمون حكم الله في أنفسهم، ويطالبون غيرهم بأن يقيموا حكم الله في دولتهم، فإنهم لن يستطيعوا تحقيق ذلك، ففاقد الشيء لا يعطيه»[٥٥].

تأسيساً على هذه القراءة السلبية تجاه العمل السياسي عموماً، ترى السلفية التقليدية السياسة ـ في المفهوم الحداثي الغربي ـ بدعةً تقوم على مبادئ كفرية، قوامها المراوغة والنِّفاق والغش[٥٦]، لذلك؛ شدَّد أتباع السلفية على نفي وصف السلفية بأنّها حركة سياسية بالمعنى المعاصر؛ فمحمد إبراهيم شقرة، يؤكد أن السلفية «كلمة تنفي بمعناها المتبادر منه، أي معنى يدل على حركة سياسية»[٥٧]، ويشدِّد على رفض مفهوم العمل السياسي، غير الملتزم بالأصول الشرعية ـ الدينية، بقوله «ولست أعني بالعمل السياسي ذلك المعروف بنظرياته المختلفة، وأنظمته المتباينة التي تشرد بعيداً عن الضوابط الشرعية، ولا ترى سلطاناً

---

(٥٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **مختصر العلو للعلي الغفار**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٥٨.

(٥٥) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «الطريق الرشيد نحو بناء الكيان الإسلامي،» في: محمد بن إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**، ٢ ج، ط ٢ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ١٩٨٧)، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٥٦) انظر: مشهور حسن آل سلمان، **السياسة التي يريدها السلفيون** (عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤)، ص ٣٢.

(٥٧) انظر: محمد إبراهيم شقرة، **لا دفاعاً عن السلفية لا بل دفاعاً عنها** (الأحساء: دار فواز، ١٤١٢هـ/[١٩٩١م])، ص ٣.

للعقيدة. . . إذ هذا في حقيقته «دين السياسة» بثقافتها، وكذبها وتزويرها»[٥٨].

ويقع الخطاب السلفي عموماً في مأزق التناقض بين تأكيده أنّ السياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام، ورفضه ـ في المقابل ـ خوض غمار العمل السياسي وتوجيه الانتقادات الحادة للإسلاميين الذين ينخرطون في العمل الحزبي. ويجيب السلفيون عن هذه المفارقة، بالتمييز بين ما يعتبرونه سياسة شرعية وسياسة معاصرة، فالثانية كفر ونفاق وغش وخداع، والنظم التي لا تعمل على تطبيق حكم الله هي خارجة عن الإسلام، والإسلام يعيش غربته الأشد؛ فالمسلمون اليوم بحسب الشيخ الألباني «محاطون بدول كافرة قوية في مادتها، ومبتلون بحكام كثير منهم لا يحكم بما أنزل الله، أو لا يحكمون بما أنزل الله إلا في بعض النواحي دون بعض»[٥٩].

وإذ يرفض السلفيون السياسة، فإن الطريق الآخر الذي يعتمدونه هو العمل التعليمي والاجتماعي والدعوي، يوضّح الألباني ذلك «إذن، لا بدَّ أن نبدأ نحن بتعليم الناس الإسلام كما بدأ الرسول عليه الصلاة والسلام، لكن نحن لا نقتصر على التعليم، لأنه دخل الإسلام ما ليس منه، ولا يمتّ إليه بصلة. . . فلذلك كان الواجب على الدعاة أن يبدؤوا بتصفية هذا الإسلام لما دخل فيه؛ والشيء الثاني اقتران هذه التصفية بتربية الشباب المسلم الناشئ على هذا الإسلام المصطفى»[٦٠].

٢ ـ رفض الديمقراطية وعدم المشاركة في اللعبة السياسية

لا يقف الموقف السلفي عند حدود عدم خوض غمار اللعبة السياسية، ورفض الانخراط في تجربة حزبية أو المشاركة السياسية؛ فهنالك موقف نقدي وسلبي من الديمقراطية نفسها بوصفها نظاماً كفرياً مستورداً ومتناقضاً مع الشريعة.

يشدد الألباني على أن «الديمقراطية: وهي عند واضعيها ومعتنقيها: حكم الشعب نفسه بنفسه، وأن الشعب، مصدر السلطات جميعاً. وهي بهذا الاعتبار

---

(٥٨) انظر: محمد إبراهيم شقرة، **هي السلفية: نسبةً وعقيدةً ومنهجاً**، ط ٢ (الأحساء: دار فواز، ٢٠٠٠)، ص ١٧٣.

(٥٩) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «الطريق الرشيد نحو بناء الكيان الإسلامي،» في: الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**، ج ١، ص ٣٧٧.

(٦٠) انظر: محمد ناصر الألباني، في: **المسلمون**، ٥/٥/١٩٩٥، ص ٧.

مناقضة للشريعة الإسلامية والعقيدة... لأن الديمقراطية نظام طاغوت، وقد أُمرنا أن نكفر بالطاغوت... فالديمقراطية والإسلام نقيضان لا يجتمعان أبداً! إما الإيمان بالله والحكم بما أنزله، وإما الإيمان بالطاغوت والحكم به، وكل ما خالف شرع الله فهو من الطاغوت، ولا عبرة بمن يحاول أن يجعلها من الشورى الإسلامية، لأن الشورى فيما لا نصّ فيه، ولأهل الحل والعقد من أهل الدين والورع، والديمقراطية بخلاف ذلك كما سبق»[٦١].

في السياق نفسه، يرفض السلفيون التعددية السياسية، أيضاً، إذ إنها «فتح المجال للأحزاب بغضّ النظر عن أفكارها وعقائدها لتحكم المسلمين عن طريق الانتخابات، وهذا فيه مساواةٌ بين المسلم وغيره، وهذا خلاف للأدلة القطعية التي تحرّم أن يتولى المسلمين غيرهم... ولأن التعددية تؤدي إلى التفرق والاختلاف الموجب لعذاب الله»[٦٢].

«أما الانتخابات السياسية: فهي بالطريقة الديمقراطية حرام ولا تجوز، والمجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله إنما تتحاكم إلى الأكثرية؛ فهي مجالس طاغوتية، لا يجوز الاعتراف بها، فضلاً عن أن يسعى المسلم إلى إنشائها، ويتعاون في إيجادها وهي تحارب شرع الله، ولأنها طريقة غربية من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبه بهم»[٦٣].

يعد تكفير الديمقراطية والتعددية والانتخابات من ثوابت الخطاب السلفي، خلال العقود الماضية؛ فقد جاء في كتاب **مدارك النظر في السياسة**، الذي قدم له وقرّظه الألباني، وهو أحد الكتب المعتمدة لدى أتباع التيار في الأردن والخليج وشمال أفريقيا، أن «المسار الانتخابي نظامٌ كافر؛ لأنه يساوي فيه بين المسلم والكافر... وأعظم هذه كلها أنه يساوى فيه الإسلام بالكفر، حيث يجعلان في كفّتي التصويت»[٦٤].

---

(٦١) انظر: محمد بن ناصر الألباني [وآخرون]، «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» **الأصالة**، العدد ٢ (١٥ جمادى الثانية ١٤١٣هـ/[١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢])، ص ١٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٤) انظر: عبد المالك بن أحمد بن المبارك رمضاني الجزائري، **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**، قرأه وقرّظه محمد بن ناصر الدين الألباني، ط ٢ مزيدة ومنقحة ([د. م.]: دار أهل الحديث، ١٤١٨هـ/[١٩٩٧م])، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

على الرغم من ذلك التوافق على الموقف من الديمقراطية والمشاركة السياسية؛ إلاّ أنّه حدث خلاف بين شيوخ السلفية، سابقاً، في حكم الانتخاب، أو دعم المرشحين الإسلاميين؛ فبينما أفتى أمثال ابن عثيمين وابن باز والألباني، بعدم الممانعة في انتخاب الإسلاميين أو الأصلح في مجالس النواب[٦٥]، واعتبر بعضهم ذلك أمراً واجباً، رفضه المتشددون اليمنيون من السلفيين المحافظين، أمثال مقبل بن هادي الوادعي[٦٦]، وربيع المدخلي[٦٧]، وغيرهما، وانتقدوا تلك الفتاوى التي تجيز الانتخاب، معتبرين أنّ الأصل هو عدم المشاركة في العملية السياسية، بأي صورة من الصور، وهو ما يميّز المنهج السلفي - في رأيهم - عن الدعوات الإسلامية الأخرى[٦٨]!

٣ - المرأة في الرؤية السلفية: رفض «هيمنة مشروع التغريب»

يقوم الخطاب السّلفي على استبعاد المرأة من المشاركة في المجال العام، ويحصر وظيفتها في إطار تدبير المنزل والاعتناء بتربية الأولاد في سياق نظرية «التصفية والتربية»، وهو إذ يقر المساواة الوجودية للرجل والمرأة، إلا أنه يقرر أن: «الأصل في المرأة هو لزوم البيت لقوله تعالى: **﴿وقرن في بيوتكن﴾**[٦٩] وما كان عليه نساء السّلف من عدم التّدخل في السياسة»[٧٠].

---

(٦٥) أثير حول موقف الشيخ ناصر الدين الألباني جَدَلٌ، ما بين أنه يحرّم الانتخابات في بعض الفتاوى، وفي أخرى يرى ضرورة دعم الأصلح، وقد سألت علي الحلبي، أحد أبرز تلاميذه وشيوخ السلفيين في الأردن عن هذا التضارب، فأجاب أن ما عاصر عليه الشيخ الألباني الفتوى بعدم جواز الترشح، وبانتخاب الأصلح لمجالس النواب، (اتصال هاتفي في ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١٢، الساعة الخامسة والنصف في توقيت عمّان).

(٦٦) انظر نص فتوى مقبل بن هادي الوادعي، بحرمة المشاركة في الانتخابات، ورفض فتاوى ابن باز وابن عثيمين: «فتوى الشيخ العلامة محدث الديار اليمنية مقبل بن هادي الوادعي في الانتخابات،» موقع أنا المسلم (٧ آذار/ مارس ٢٠١٠)، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=380380>.

إذ اعتبر أنّ الانتخابات هي وسيلة الديمقراطية التي «تبيح ما حرّم الله». وكذلك الأوراق التي صدرت عن أتباعه بعنوان «الردود السلفية على شبه مجيزي الانتخابات الطاغوتية: من أجوبة الإمام الوادعي رحمه الله تعالى،» الإسلام العتيق (٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، <http://islamancient.com/play.php?catsmktba=101339>.

(٦٧) انظر: ربيع بن هادي المدخلي، **براءة الشريعة الإسلامية من ضلالات أبي الحسن الديمقراطية والمنهجية**، ص ٣١ - ٣٨.

(٦٨) انظر: «الردود السلفية على شبه مجيزي الانتخابات الطاغوتية: من أجوبة الإمام الوادعي رحمه الله تعالى».

(٦٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.

(٧٠) انظر تعليق ناصر الدين الألباني، في: محمد رشيد رضا، **حقوق النساء في الإسلام: نداء إلى الجنس اللطيف** (القاهرة: المكتب الإسلامي، ١٩٧٥)، الهامش، ص ١١.

على الرّغم من اشتراك السلفيين بالتشديد على لزوم المرأة بيتها؛ فإن بعض شيوخهم يبدون أكثر تسامحاً بخصوص لباس المرأة، من شيوخ السلفية في السعودية عموماً؛ فقد خصّص الألباني عدة كتب في بيان لباس المرأة منها حجاب المرأة المسلمة، توصّل فيه أن لباس المرأة لا بُدّ أن تتوافر فيه ثمانية شروط، وأهمها: استيعاب جميع البدن إلا ما استُثني: «الوجه والكفين»[٧١].

وتهيمن فكرة التّغريب والتّقليد على مجمل الفكر السّلفي كأحد أهم التّحديات والأخطار التي تواجه العالم الإسلامي؛ فتغريب المجتمع والمرأة نابعٌ من التّشبه بالكفار. لذلك فالألبانيّ يحذّر من التّشبه بأشكاله وصوره كافة؛ إذ يرى أنه «لا يجوز للمسلمين رجالاً ونساءً التّشبه بالكفار في عباداتهم وأعيادهم أو أزيائهم الخاصة بهم، وهذه قاعدة عظيمة في الشّريعة الإسلاميّة خرج عنها اليوم، مع الأسف، كثيرٌ من المسلمين حتى الذين يُعنون منهم بأمور الدّين والدّعوة إليه، جهلاً بدينهم، أو تبعاً لأهوائهم، أو انجرافاً مع عادات الحاضر وتقاليد أوروبا الكافرة، حتى كان ذلك من أسباب ذلّ المسلمين وضعفهم، وسيطرة الأجانب عليهم واستعمارهم»[٧٢].

أما واقع المرأة المعاصرة، بحسب هذا التّصور؛ فقد «أصبحت شبكة لجمع الأموال، ومصيدة للشباب، ووسيلة لترويج الفساد والإفساد، وسلّماً للوصول إلى الغايات، وسبب ذلك كلّه: التفلّت من الأحكام التي فيها سعادة البشريّة»[٧٣].

ويرى محمد موسى نصر، أنّ منظّمات حقوق المرأة ما هي إلا مؤامرة على المرأة المسلمة وطريقٌ إلى التّغريب والإفساد «علينا أن نحذر مؤامرات أعداء الإسلام، إنها مؤامرات وليست مؤتمرات، إنها مؤتمرات يكررون فيها ما يملي عليهم اليهود، وما يملي عليهم شياطين الإنس والجان.. فهم يريدون لمجتمعاتنا أن تقع في حمأة الرذيلة، ويريدون لمجتمعاتنا أن تلهث خلف

---

(٧١) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، ط ٤ (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧)، ص ٣٧.

(٧٢) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **صفة صلاة النبي صلى الله عيه وسلم من التكبير إلى التسليم كأنك تراها** (الرياض: مكتبة المعارف الجديدة، ١٩٩٢)، ص ٤٣.

(٧٣) انظر: عدنان بن ضيف الله آل الشوابكة، **حكم عمل المرأة في الفقه الإسلامي**، تقديم مشهور حسن سلمان (عمّان: الدار الأثرية، ١٤٢٨هـ/[٢٠٠٧م])، المقدمة، ص٥.

الفاحشة، لأن الانحلال الأخلاقي يسبق الاحتلال العسكري، فلا بد أن تنحلّ الأمّة الإسلاميّة، ولا بُد أن تُفسد المرأة الإسلاميّة»[٧٤].

أما حقوق المرأة، والاحتفال بيوم المرأة العالمي، فهو «عيدٌ يتّخذه أعداء الإسلام من أجل المرأة العربيّة والمسلمة كي يُلحقوها بالمرأة الغربيّة، لتخريب المجتمعات الإسلاميّة، وإفساد الأُسر المسلمة، كي تُصبح المرأة العربيّة والمسلمة كالمرأة الأجنبيّة والغربيّة لا تَرُدُّ يد لامسٍ، وليس لزوجها قوامةٌ عليها، وليس لوليّها سلطة»[٧٥].

٤ ـ العالم الغربي من منظور «ديني ـ سلفي»

يرى الخطاب السلفي العالم من منظور عقائدي وأخلاقي، إذ يقول أحد دعاته «السموم التي أنهكت قوة المسلمين وشلّت حركتهم، ونزعت بركتهم ليس هي سيوف الكفر التي اجتمعت على الكيد للإسلام وأهله ودولته، وإنما هي الجراثيم الخبيثة التي تسللت إلى داخل جسم العملاق الإسلامي على فترات بطيئة، ولكنها متوالية، وأكيدة المفعول»[٧٦].

وبحسب السلفية، فإن تقليد الكفار، واتّباع سبيلهم ومنهاجهم، أحد أسباب التخلف والتبدع والكفر، وكل النظم السياسية الغربية لا حظّ لها في الإسلام «نحن ربنا ـ عز وجل ـ أغنانا بشريعتنا على التفصيل الذي سبق بيانه آنفاً، أن نكون عالة على الكفار؛ فنحن إذا ما سلكنا سبيلهم فنكون قد أعرضنا عن سبيل المؤمنين، واتبعنا سبيل الكافرين والمشركين»[٧٧].

ولعلّ المطالع لأعداد مجلة **الأصالة**، الناطقة باسم السلفية التقليدية في الأردن، يلحظ تغوّل «الخطاب التآمري»، الذي لا يخلو منه عدد؛ فقد علقت هيئة التحرير تحت عنوان «أحوال العالم الإسلامي» بالقول: «كشّر بنو الأصفر عن أنيابهم، وطووا صفحة ديمقراطيتهم المكذوبة، وأبدوا مكنون قلوبهم. .

(٧٤) محمد موسى نصر، «حقوق المرأة في الإسلام» (شريط مسجّل)، الرقم ١٤.

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) انظر: سليم بن عيد الهلالي، «وفيه دخن،» **الأصالة**، العدد ١١ (١٥ ذو القعدة ١٤١٤هـ/[٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٤م])، ص ١٢.

(٧٧) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «مسائل وأجوبتها،» **الأصالة**، السنة ٤، العدد ٢٢ (١٥ جمادى الثانية، ١٤٢٠هـ/[٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٩م])، ص ٧٧.

إنها الدعاوى الكاذبة، واليافطات الفاجرة... يتفاخر بها ساسة الغرب في كل شيء إلا الإسلام والسلام»[٧٨].

نحن أمام خطاب يقع ضمن المواقف التالية:

ـ رفض العمل السياسي والاقتصار على العمل العلمي والتربوي والدعوي، بدعوى أن المشاركة السياسية ليست هي الطريق الصحيحة لإقامة الإسلام، وأنّها مشغلة عن الجهد الحقيقي المطلوب، ومن ذلك رفض التظاهرات والاعتصامات والإضرابات، بوصفها وسائل للتعبير والتغيير، وإن كان السلفيون يختلفون في أسباب رفض هذه الوسائل، بين من يجد فيها خروجاً على ولي الأمر المسلم، ومن يرى أنّها عديمة الجدوى[٧٩].

ـ رفض النظام الديمقراطي، بوصفه مستورداً ومخالفاً للشريعة الإسلامية، ورفض ما ينبثق عنه من قواعد للعبة السياسية، من أحزاب ومعارضة وتعددية سياسية وفكرية، وتحجيم التعددية المقبولة في إطارها الإسلامي فحسب.

ـ موقف متحفّظ تجاه المرأة، ومنح الأفضلية لالتزامها في المنزل، والقيام بمهمات معينة، وعدم التوسع في مسألة حقوقها السياسية، والتشكيك بالاهتمام الغربي بقضايا المرأة.

ـ الموقف الرافض المتحفّظ، عموماً، من الحداثة الغربية، والمفاهيم الاجتماعية والإنسانية التي انبثقت عن الغرب، في مقابل العودة دائماً إلى المفاهيم والأحكام الإسلامية، وفقاً لمصادرها التشريعية أو كما هي في التراث الإسلامي.

ـ الاختلاف بين شيوخ السلفية التقليدية بين من يقاطع تماماً أي صورة من

---

(٧٨) هيئة التحرير، «أحوال العالم الإسلامي،» **الأصالة**، العدد ٨ (١٥ جمادي الثانية ١٤١٤هـ/[٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣])، ص ٧٩.

(٧٩) انظر موقف مقبل بن هادي الوادعي من الإضرابات والتظاهرات والمسيرات، في: «كلام الشيخ (رحمه الله) في المظاهرات،» صفحات الشيخ أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي (٩ آذار/ مارس ٢٠١١)، <http://www.muqbel.net/articles.php?art_id = 11>.

وانظر أيضاً: عبد العزيز بن محمد السعيد، **النقض على مجوّزي المظاهرات والاعتصامات** (الرياض: دار السنة للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص ١٠٤ ـ ١٣٧، وعلي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **الدعوة السلفية الهادية، وموقفها من الفتن العصرية الجارية وبيان الأسباب الشرعية الواقية** ([د. م.]: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١)، أغلب فقرات الكتاب.

صور المشاركة السياسية ويرفضها، مثل الجاميين، وبين من يفتي بجواز الانتخاب للأفضل والأصلح، لكنه لا يقبل باندماج السلفيين في العملية السياسية.

يلخّص ياسر برهامي ـ وهو أحد أقطاب الدعوة السلفية في الإسكندرية ـ منهج التغيير لدى الاتجاه السلفي العام (التقليدي) قبل الثورة الديمقراطية العربية، في محاضرة له قبل قرابة خمسة أعوام من الربيع الديمقراطي العربي (عام ٢٠٠٦) حول «منهج التغيير» عند السلفيين، إذ يختصره بـ «الانتقال من القاعدة إلى القمة»، عبر إصلاح الأفراد علمياً وفكرياً وتربوياً، ثم إقامة «الجماعة» الملتزمة بالفهم الصحيح للإسلام وعقائده وأحكامه، والملتزمة بها، وصولاً إلى «تغيير اجتماعي»، يشمل القاعدة، وهو ما يعني ـ وفقاً لهذه المقاربة ـ استبعاد العمل السياسي، والتركيز على العلمي ـ الدعوي ـ التربوي ـ الاجتماعي[٨٠].

ويجادل البرهامي في تلك المحاضرة (قبل أن يتغير رأيه بعد الثورة المصرية، كما سيأتي لاحقاً)، أنّ الانتخابات لن تأتي بنتائج جيدة للدعوة، بل ستؤدي إلى تقديم تنازلات مجانية، ويشدد على التحفظ على الديمقراطية التي لا تعترف بالإسلام بوصفه مصدر التشريع الرئيس، ويفصّل في تلك المحاضرة في طرح «السلبيات» المترتبة على المشاركة في الانتخابات السياسية[٨١].

ما تجدر ملاحظته هنا أنّ البرهامي يستند في موقفه من المشاركة السياسية في تلك المحاضرة، إلى موازنة واقعية بين المصالح والمفاسد، وليس على أساس تكفير العمل الحزبي أو تضليله أو اعتباره «خروجاً على وليّ الأمر»، وهو فرق مهم في «تأصيل» أسباب الاستنكاف والعزوف عن العمل السياسي بين التيار الجامي والسلفي التقليدي، وهو اختلاف أتاح لاحقاً للتقليديين مرونة أكبر في التعامل مع معطيات الربيع الديمقراطي العربي، والانتقال إلى تأسيس الأحزاب والمشاركة في الحياة السياسية، بدعوى أن ميزان المصالح والمفاسد تغيّر، كما سنرى لاحقاً، بينما بقي أغلب أنصار التيار الجامي على مواقفهم من اللعبة السياسية.

---

(٨٠) انظر: ياسر برهامي، «منهج التغيير،» موقع صوت السلف (٩ تموز/يوليو ٢٠٠٦)، يمكن الاستماع للمحاضرة على الموقع التالي: < http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id = 157 >.

(٨١) المصدر نفسه.

خلاصة: «الدولة السلفية» قبل الربيع العربي.. ملامح عامة

لو عرّجنا من التفاصيل إلى الخطوط العامة لـ «الخطابات السياسية» السلفية، سنجد أننا أمام مساحات واسعة من الاتفاق والاختلاف في ما بينهم، وتحديداً في ما يتعلّق بملفين: **الأول**، الدولة السلفية وملامحها العامة، **والثانية**، تعريف الواقع السياسي اليوم وتحديد استراتيجيات التغيير أو الإصلاح وصولاً إلى الدولة الإسلامية ـ السلفية المطلوبة.

١ ـ الدولة السلفية

يتفق السلفيون جميعاً، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، على التداخل والاشتباك بين الحقل الديني والسياسي، بل يعتبرون تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية أمراً عقائدياً يدخل في صلب التوحيد، والإقرار بصفات الألوهية لله تعالى، أي حقه في التشريع، ما يفسّر موقفهم المتحفظ من الديمقراطية، سواء باعتبارها بدعة و«بضاعة غربية» ليست من الإسلام في شيء وتتناقض معه، كما هي حال الجاميين، أو بالقبول «الجزئي» أو المشروط لها، بما لا يتناقض مع أحكام الإسلام والإقرار بـ «حق الله في التشريع»، وفقاً لاتجاهات سلفية أخرى، مثل السلفية التقليدية.

الدولة السلفية ملتزمة بأحكام الإسلام، ولا تخرج على النصوص الشرعية، في ما فيه نص، هذا في التصور العام، أما جزئياً في ما يتعلق بحقوق الأقليات والمرأة والإنسان والحريات الفردية والفنون وغيرها، فهي قد تتباين بين خطاب سلفي وآخر، وإن كان الجميع متفق على الالتزام بالشريعة الإسلامية في تأصيل الموقف من هذه القضايا.

على الرغم من ذلك الاتفاق على «صورة الدولة»؛ فإنّ هنالك اختلافاً سلفياً واسعاً حول «شرعية السلطة السياسية»؛ فالاتجاه الجامي يغلّب مبدأ «طاعة ولي الأمر»، وينزع نحو «الواقعية» في قبول حكم المتغلب، ولا يشكك في شرعية الحكام ما داموا «مسلمين» (وهذا موضع اختلاف، كما سيأتي)، بينما هناك اتجاه يربط شرعية الحكام بالانتخاب والشورى والالتزام بالعقد مع الأمة، حتى وإن لم يكن يقول بـ «الخروج المسلح» على الحكام، لكنه لا يمنحهم الشرعية لأنّهم «مسلمون» فقط!

لا يمنح اتجاه «طاعة أولياء الأمور» قضية الحرية السياسية وحقوق الإنسان

والحريات العامة أي أهمية في خطابه أو مواقفه السياسية، بل على النقيض من ذلك يأخذ موقفاً سلبياً من المعارضة، ويستبدلها بـ «النصيحة» للحكام، ويرفض الحزبية السياسية، معتبراً أنها «بضاعة غربية»، والحال نفسها بالنسبة إلى الانتخابات النيابية ومجالس النواب؛ بينما يرى اتجاه آخر (إصلاحي) أنّ تطبيق الشريعة يقتضي السماح بالحريات العامة واحترام حقوق الإنسان وضمان حق المعارضة وحرية التعبير[(٨٢)].

الاتجاه الأول، الذي يغلّب فقه الطاعة، يستمد مواقفه من الاتجاه العام للتراث السياسي السني، الذي استقر أغلبه على القبول بـ «الأمر الواقع» بعد عصر الخلفاء الراشدين، وفشل الثورات التي حاولت التمرد والخروج على الحكمين الأموي والعباسي، وباءت بالفشل، بل وانتهت إلى فتن وأزمات متتالية، ما جعل الكثير من الفقهاء يفضلون القبول بحكم الأمر الواقع على تسويغ الخروج خوفاً من الفوضى والدماء.

في مرحلة لاحقة؛ مع العصر العباسي الثاني، أضيف سبب آخر للقبول بالأمر الواقع، وهو ضعف الخليفة العربي وبروز عناصر كالفارسي والتركي والمملوكي العسكري؛ فخوفاً من ضياع الخلافة أقرّ الفقهاء بـ «إمارة التغلب» مع التشديد ـ في المقابل ـ على شرط القرشية في الإمامة، لحماية «الهوية العربية للدولة الإسلامية» في «مقايضة فقهية» مع الواقع السياسي[(٨٣)].

القبول بإمارة التغلب، نجد صداه في الفكر السلفي واضحاً مع أحد أقطابه ومرجعياته، ابن تيمية، الذي تتسم نظريته السياسية بالواقعية، إذ يجعل شرعية الخلافة مرتبطة بـ «أصحاب الشوكة»، ويُقرّ أن الشرعية هي للحاكم الذي يمتلك السيطرة على الأرض، ويتجاوز الشروط التقليدية التي يسردها الفقهاء، مركّزاً

---

(٨٢) على سبيل المثال، انظر فتوى محمد بن أمان الجامي، حول حكم الاشتراك بالبرلمانات والانتخابات، في: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «سن القوانين والتحاكم إليها كفر أكبر مستبين،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.subcontent&contentid=955>.

إذ يرى أنّ البرلمانات سلطة تشريعية، وهو حقّ الله، وليس البشر، ويتساءل «هل يجوز لمسلم أن يسمّ نفسه مشرّعاً؟»، ويصف ما يحدث في المجالس أنه «كفر بكتاب الله واستهزاء به».

(٨٣) حول الاتجاهات الفقهية السنية في مسألة شرعية السلطة السياسية والقبول بسلطة المتغلب، انظر: أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، ص ٨٦ ـ ١٤٧.

في كتابه **السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية**، على شَرطَي: القدرة والأمانة[84].

إلاّ أنّ أتباع الجامي والمدخلي من السلفيين المعاصرين، يتوسعون في مبدأ رفض الخروج على الحاكم، لو كان مسلماً، وفي القبول بشرعية حكم المتغلب بأن يميّزوا بين الخروج بالكلمة والسيف، أو بين الخوارج القاعدين ـ الذين يكفّرون الحكام أو يخرجون عليهم سياسياً وليس بالسلاح، والخوارج الفاعلين، معتبرين أنّ الاثنين يمثلان خروجاً على الحاكم ومنازعة له، وهو الأمر الذي لا يجيزونه، ويعتبرونه منهج الخوارج.

أمّا الاتجاه السلفي الحركي، ومعه التقليدي الآخر (من دون الجاميين)، فهو وإن كان لا يقول بالخروج المسلح على الحكام المسلمين، إلاّ أنه لا يضلل المعارضة أو يرفضها، ويقول بعدم جواز انتقاد هؤلاء الحكام، بل يتحدث عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الابتعاد عن الجانب السياسي من زاوية المصالح والمفاسد، لا بسبب عدم جواز انتقاد الحكام.

٢ ـ حول تعريف الواقع واستراتيجيات التغيير

إن كان السلفيون يتفقون على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية، والقول بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وباعتبار ذلك جزءاً من العقيدة، إلاّ أنهم يختلفون في تعريف الواقع السياسي (قبل الثورات الديمقراطية العربية)، وترسيم استراتيجيات الإصلاح والتغيير نحو إقامة الدولة السلفية.

أغلب التراث الإسلامي السياسي يُقرّ بعدم الخروج على الحكام إذا كانوا مسلمين، حتى لو كانوا فاسقين أو ظالمين، وهي القاعدة التي أعطت أهمية كبيرة لمسألة الاختلاف السلفي حول الأنظمة العربية التي تشكلت في مرحلة ما بعد الاستعمار، في ما إذا كانت أنظمة مسلمة أم غير مسلمة ـ جاهلية، ما يترتب عليه إباحة الخروج عليها أو العكس.

تكمن المفارقة هنا؛ الاختلاف وقع ـ أيضاً ـ في عودة السلفيين إلى ما كتبه ابن تيمية، بوصفه أحد أبرز مراجعهم الفكرية، إذ تمسّك الجاميون وغيرهم

(٨٤) انظر: حسن كوناكاتا، **النظرية السياسية عند ابن تيمية** (الدمام: دار الإخاء؛ الرياض: مركز الدراسات والإعلام، ٢٠٠٤)، ص ٨٧ ـ ٩٢.

بنصوص لابن تيمية تحرّم الخروج على الحاكم «ما دام يقيم الصلاة» (تم تفسيرها بأنه مسلم)، وبقَول ابن تيمية «حاكم ظالم خير من فتنة تدوم»؛ فيما تمسّك الجهاديون ومعهم تيار من الحركيين بفتاوى ابن تيمية يربط فيها قضية القوانين والتشريعات بتوحيد الألوهية من جهة، وبموقفه العملي بتكفير التتار لتحكيمهم الياسق (مجموعة من القوانين الخليطة من الشريعة والتعاليم التتارية) من جهة أخرى، ما تم إسقاطه على القوانين الوضعية الحالية[٨٥].

سنجد تأثير ابن تيمية على السلفيين الجهاديين في الفكر الإسلامي المعاصر، كما يلتقط حسن كوناكتا ـ في تحول موضوع التوحيد إلى نواة الأيديولوجيا السياسية لدى الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر ضد السلطات القائمة[٨٦].

وإذا كانت الحالة السعودية تثير التباساً أكثر من غيرها، لاعتماد الشريعة الإسلامية بمنزلة دستور البلاد وقوانينها، واكتفاء قيادات الصحوة السلفية بالمطالبة بالتطبيق الصارم للشريعة وإزالة المخالفات لها، فإنّ موقف السلفيين السعوديين يتخذ موقفاً أكثر وضوحاً عموماً تجاه الحكومات العربية الأخرى التي لا تطبق الشريعة الإسلامية، كما هي الحال في كتيب محمد بن إبراهيم آل الشيخ بعنوان **رسالة تحكيم القوانين الوضعية**، إذ يصرّح بكفر الحاكم بغير ما أنزل الله بقوله «إن من الكفر الأكبر المستبين، تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين، على قلب محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ ليكون من المنذرين، بلسان عربي مبين»[٨٧].

ينقسم موقف السلفيين ـ عموماً ـ من الحكام العرب الذين لا يحكمون بالشريعة الإسلامية إلى ثلاثة اتجاهات:

ـ **الاتجاه الأول**، هو الجامي والمدخلي، ومعهم ناصر الدين الألباني في الأردن لا يكفّرون الحكام، لأنهم يضعون شرط «الاستحلال»، أي إقرار الحكام بأنهم لا يؤمنون بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإذا انتفت الموانع من التكفير،

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ٢٠١٠.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ٢٢٥.

(٨٧) انظر شرح سفر الحوالي للرسالة ولهذا النص في: الحوالي، «سن القوانين والتحاكم إليها كفر أكبر مستبين».

وهي: العذر بالجهل، الإكراه، عدم القدرة، وبيّن هذا الاتجاه موقفه بوجوب طاعة الحكام على هذه الفتوى، طالما أنهم مسلمون، ويكتفون بدعوتهم إلى تغيير ما لا يتوافق مع الشريعة الإسلامية، لكنهم قد يكفّرون بعض الحكام بدعوى أنهم يتبنون عقيدة «كفرية» معلنة، مثل الخميني، والقذافي.

ـ **الاتجاه الثاني**، يمثل بعض السلفيين الحركيين في الكويت والدعوة السلفية في الإسكندرية، الذين يكفرون الحكام العرب، لأنهم لا يحكمون بالشريعة الإسلامية، بصورة عامة، وليست فردية، فهم يطلقون الوصف على الفعل لا الشخص، لأنهم يشترطون زوال «موانع التكفير»، لكنهم يرتبون على ذلك بأن الحكم القائم ليس إسلامياً، ويدعون إلى ضرورة التغيير والإصلاح.

ـ **الاتجاه الثالث**، وهو الجهادي، يكفّر الحكام العرب، ما يعني حتمية الثورة عليهم، وتغيير الواقع، ولو بالقوة، طالما أن الحكام أنفسهم غير مسلمين، وإن كان منظّرو التيار الجهادي يضعون شرط القدرة على التغيير والخروج على الحكام.

الفصل الأول

الثورة المصرية: «الربيع السلفي»

مقدمة

الخارطة المتنوعة فكرياً وسياسياً، والقواسم المشتركة، والاختلافات الواسعة بين التيارات السلفية في العالم العربي، ستنعكس لدينا بصورة جليّة في المشهد السلفي المصري؛ فكما هي الحال لدى التيارات السلفية المختلفة، فإنّ السلفيين في مصر ليسوا كتلة واحدة متناغمة ومنسجمة في الأيديولوجيا والخطاب أو العمل الاجتماعي قبل الثورة.

السلفيون وإن كانوا جميعاً لم يدخلوا اللعبة السياسية بصورة مباشرة قبل الثورة المصرية، فإنهم يختلقون في تبرير ذلك العزوف وتأصيله، ويختلفون أيضاً في الموقف من النظام المصري من جهة ثانية بين مؤيدين ومعارضين ومحايدين، كما إن أفكارهم السياسية وإن كانت فيها ملامح مشتركة عامة، كالموقف من الديمقراطية والدولة المدنية والعملية التشريعية، إلاّ أنّهم يتباينون في تفاصيل مفصلية ومهمة.

في يوم ٢٥ كانون الثاني/يناير، احتشدت أعداد كبيرة من المصريين، فاقت توقعات حتى الداعين لها، تلبية لدعوة على الـ فايس بوك، بالتظاهر والاعتصام للمطالبة بالإصلاح، واستمرت التظاهرات والاعتصامات في الأيام التالية، حتى يوم الجمعة التي أطلق عليها جمعة الغضب (٢٨ كانون الثاني/ يناير)، إذ تجاوز عدد المعتصمين في ميدان التحرير في القاهرة والمدن المصرية الأخرى، في تقدير المراقبين مئات الآلاف إن لم يتجاوز المليون، وهو ما نقل المعادلة نحو مرحلة جديدة، تؤشر إلى دخول «الشارع» إلى المشهد السياسي وإصراره على تغيير النظام.

حاول الرئيس المصري، تقديم تنازلات لكنها لم تُقبل، وأدّى استخدام أساليب الترهيب والقنص والاعتقالات وإطلاق يد العصابات وتدبير عملية الانفلات الأمني، إلى نتائج عكسية تمثلت بتمسك المعتصمين في ميدان

التحرير ومؤيديهم بمطلب تنحّي الرئيس المصري، ورفض المبادرات كافة، التي طُرحت من تعيين مدير المخابرات السابق، عمر سليمان، نائباً للرئيس، إلى الوعود بعدم التوريث وتغيير الحكومة، فجميعها لم تنجح في تغيير مطلب الشارع[1].

بعد صدامات وآلاف الإصابات، تمكّنت الثورة المصرية، التي حافظت على سلميّتها، من تحقيق هدفها في تنحّي الرئيس المصري؛ فتولى المجلس العسكري مسؤولية إدارة المرحلة الانتقالية، وإجراء انتخابات برلمانية ورئاسية يتم بعدها تسليم الأمور للسلطات المنتخبة.

كان حضور التيار السلفي غداة الثورة المصرية «صدمة مزدوجة» للرأي العام والمراقبين، الذين وإن كانوا يلحظون وجود التيار السلفي سابقاً، لكنهم لم يتوقعوا له هذه الفاعلية القوية والمؤثرة في الشارع، وفي المعارك السياسية والانتخابات، وهي صدمة ثانياً للسلفيين أنفسهم الذين استيقظوا مع الثورة المصرية ليجدوا أنفسهم أمام واقع جديد مغاير تماماً للمرحلة السابقة، فوجدوا أنفسهم أمام مفترق طرق حقيقي، إما أن يبقوا على عزوفهم السابق عن السياسة ويقبلوا بأن يكونوا على هامش التحولات التاريخية الجديدة، أو ينقلبوا على موقفهم السابق من العمل السياسي، ويعيدوا النظر في طروحاتهم، أو يحاولوا التوفيق بين التغيرات الجديدة وبين الأيديولوجيا السابقة على الثورة، وهي رهانات قسمت التيار السلفي المصري، كما سنقرأ في الصفحات القادمة.

صعود السلفيين يفرض أسئلة كبيرة ليس على مسار التحولات الفكرية داخل التيار فحسب، بل على صعيد المشهد السياسي المصري الجديد (مرحلة ما بعد الثورة)، والعلاقة بين «اللاعبين الإسلاميين» المختلفين، من إخوان ووسط وسلفيين، والعلاقة مع التيارات السياسية الأخرى، العلمانية، التي أثار صعود السلفيين وانخراطهم في المشهد السياسي قلقاً كبيراً لديها، إذ يطرح هاجس الدولة المدنية وعدم الدخول إلى مرحلة الدولة الدينية والأسلمة التدريجية للمجتمع، ما ولّد خطوط اشتباك سياسية منذ اللحظات الأولى لليوم التالي للثورة، تجلّت بوضوح في ما يسمى بـ المعركة على الدستور المصري،

---

(١) حول تطور الأحداث في الثورة المصرية، انظر: «الثورة المصرية،» المعرفة، <http://www.marefa.org/index.php/%d8%a7%d9%84%d8%ab%d9%88%d8%b1%d8%a9_%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b5%d8%b1%d9%8a%d8%a9_2011>.

التي تستبطن في الرهانات السلفية سؤال هوية الدولة ومكانة الإسلام في التشريعات القانونية في المستقبل[٢]؟

السؤال الآخر الذي يطرحه الصعود السياسي السلفي، يتمثل بمدى الإلهام الذي يمكن أن تتركه التجربة السلفية الحزبية والبرلمانية (التي لا تزال طريّة) على أشقائهم السلفيين في أنحاء أخرى من العالم العربي، سواء شهدت ثورات (مثل ليبيا، تونس، اليمن) أو لم تشهد (مثل: الأردن، المغرب، الخليج). .

في هذا الفصل سنقرأ الخارطة السلفية المصرية في المرحلة السابقة على الثورة، أيديولوجياً وحركياً، ثم الخطاب السلفي خلال الثورة، والتطورات السلفية التي حدثت بعد الثورة، سواء الانقسام داخل السلفية نفسها حول الموقف من العمل الحزبي والسياسي ومدى التحول في الفكر السلفي نحو الديمقراطية، في ما إذا كان تكتيكياً أم استراتيجياً؟

أولاً: قبل الثورة: «جزر سلفية» متفرقة

«لما حدثت الثورة، وخرج السلفيون إلى السطح، صاروا يسألوننا: أين كنتم من قبل؟ جوابنا لهم أنكم كنتم في زحل ولم تكونوا ترون الناس في الأسفل. . (عندهم) فوقية، يشعرون أنهم النخبة ويحتقرون من دونهم».

أبو إسحاق الحويني

الحالة السلفية الحديثة ليست جديدة في مصر، أو وافدة على المحافل الدعوية والعلمية هناك، بل هي ممتدة حتى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين من خلال زمرة من المثقفين والعلماء المعروفين، في مقدمتهم محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، تلميذ ورفيق الشيخ محمد عبده، وصاحب مجلة **المنار**، وهو من الشخصيات الإسلامية التاريخية المعروفة.

رشيد رضا، وإن كان يعلن صراحةً وبوضوح تبنّيه وتأييده للحركة السلفية الوهابية، التي ظهرت في السعودية، وتحديداً في قضايا التوحيد والعقيدة والعبادات، ورفض «البدع» الصوفية، إلاّ أنه مزج بين هذه العقائد والمفاهيم

(٢) حول حيثيات وملابسات هذه الأسئلة في الحالة المصرية، انظر: أميمة عبد اللطيف، «السلفيون في مصر والسياسة،» المركز العربي للأبحاث والدراسات (الدوحة) (٢٠١١)، ص ١ ـ ٢.

السلفية ونزعتها العقلانية ومحاولاته الدؤوبة لجسر الهوة الواسعة بين الإسلام والغرب، من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد والعقل، ورفض الجمود والتقليد، والتعصب للمذاهب والفرق والأولياء. ولعل هذا الهاجس لديه هو الذي قاده إلى السلفية بوصفها دعوة تحارب البدع والتعصب والتقليد، التي امتازت بها الصوفية خلال تلك المرحلة.

بدأ خطاب رشيد رضا يأخذ مواقف أكثر انحيازاً نحو السلفية والتركيز على الهوية الإسلامية، مع بروز الدعوات التركية لتنحية الشريعة الإسلامية، وصعود التيار العلماني في مصر، منذ وفاة الإمام محمد عبده (عام ١٩٠٥)، الذي كان يحتضن دعوة الإصلاح الديني والتجديد والوعي الاجتماعي في الوقت نفسه، ومع وفاته انفرطت المسبحة فتوزع المتأثرون به بين مدرسة سلفية يقودها رضا، وأخرى علمانية أخذت مساراً أكثر وضوحاً في هذه الطريق[٣].

إلى جانب رشيد رضا، برزت أسماء كبيرة من المثقفين والمفكرين ذوي الاتجاه السلفي، مثل محب الدين الخطيب (صاحب المطبعة السلفية في القاهرة ١٩٠٩)، والمفكر والمحقق المصري، أحمد شاكر، الذي تركزت جهوده على تحقيق كتب التراث الإسلامي وفي الحديث النبوي، وله رسائل مهمة في الفكر الإسلامي، مثل «كلمة الحق»، «حكم الجاهلية»، «الكتاب والسنة»[٤].

على صعيد العمل المؤسسي، تأسست أول جمعية سلفية في مصر، على يد محمود خطّاب السبكي عام ١٩١٢، وهي «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين في الكتاب والسنة»[٥]، وتُعدّ من أعرق الجمعيات الخيرية والدعوية، ولها فروع ونشاط في مناطق متعددة في مصر، وظلت حريصة على النأي بنفسها عن العمل السياسي، خلال العقود الماضية، وأصدرت في مرحلة سابقة مجلة **الاعتصام**، التي تمّ إغلاقها في عهد السادات، ثم لاحقاً مجلة **التبيان**. ويشير الباحث علي عبد العال، أن الجمعية على الرغم من خطها السلفي، إلاّ أنها

---

(٣) انظر: محمد أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، مشروع القراءة للجميع؛ مكتبة الأسرة الأردنية (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠١٠)، ص ١١ - ١٣.

(٤) انظر: علي عبد العال، «السلفيون في مصر،» مدونة علي عبد العال، <http://ali-abdelal. maktoobblog. com/>.

(٥) يرى الباحث في الجماعات السلفية، أسامة شحادة، أنّ هذه الجمعية نشأت في الأصل بوصفها جمعية ذات طابع عقدي أشعري، إلّا أنّها تحوّلت في الخمسينيات إلى السلفية بعد أن دمج نظام جمال عبد الناصر جمعية أنصار السنة بها (ملاحظة أسامة شحادة على مخطوطة هذا الكتاب).

أصبحت أقرب إلى «فسيفساء» من الإسلاميين المتنوعين، من بينهم أزهريون[٦].

وظلت جمعية أنصار السنة المحمدية (تأسست في عام ١٩٢٦)، على يد العالم الأزهري محمد حامد الفقي، بمنزلة مظلة عامة للخطاب السلفي في مصر، لكنها جعلت اهتمامها تصحيح العلوم الدينية وفق المنهج السلفي، والدعوة الإسلامية، ولم تدخل في صلب العمل السياسي في أيّ وقت من الأوقات. ثم امتد نشاطها إلى المحافظات الأخرى، ولا تزال حتى الآن تمثّل إحدى المؤسسات السلفية العلمية المعروفة في مصر[٧].

على الرغم من هذا الحضور التاريخي والعلمي والدعوي للخطاب السلفي في مصر منذ بدايات القرن العشرين، إلاّ أن الباحث علي عبد العال، يسجّل أن الدعوة السلفية لم تتحول «إلى تيار عريض به العشرات، بل المئات من الدعاة والشيوخ، ومئات الألوف من الشباب، إلا في بداية السبعينيات مع ظهور «الدعوة السلفية» مدرسة الإسكندرية»[٨].

في الإسكندرية في ذروة صعود النشاط الطلابي الإسلامي، في عقد السبعينيات، انسحبت المجموعة السلفية الناشطة إلى الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، وتطور هذا الاتجاه في الإسكندرية وتمدّد بين الطلاب والأتباع، فأطلقوا على أنفسهم لاحقاً (في عام ١٩٧٧) «المدرسة السلفية».

تأسست هذه الحركة على يد قيادات هذا الاتجاه، مثل محمد إسماعيل المقدم، سعيد عبد العظيم، أحمد فريد، ثم ياسر البرهامي. وبدأت تتوسع المجموعة في نشاطها ودعوتها، ثم قاموا بتأسيس معهد الفرقان لإعداد الدعاة، وإصدار مجلة **صوت الدعوة**. وعلى الرغم من أنّهم تجنبوا الخوض في المسائل السياسية مباشرة أو تشكيل أحزاب سياسية، إلاّ أنّهم اصطدموا مع الدولة في أحيان، مثلما حدث في عام ١٩٩٤، عندما تم إغلاق معهدهم، ووقف مجلتهم، وإيقاف عدد من قياداتهم[٩].

---

(٦) انظر: عبد العال، «السلفيون في مصر،» وعبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠)، ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٧) انظر: منيب، المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٥؛ عبد العال، المصدر نفسه، والموقع الرسمي لجمعية أنصار السنة، <http://www.elsonna.com>.

(٨) انظر: عبد العال، المصدر نفسه.

(٩) انظر: منيب، المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٣٠، وعبد العال، المصدر نفسه.

مع مرور الوقت توسعت الدعوة السلفية في الإسكندرية ومختلف أنحاء مصر، وأصبح لها أتباع ومؤيدون ونشاطات علمية ودعوية وإغاثية وخيرية، ما منحها توسعاً جغرافياً وجمهوراً وقاعدة عريضة في محافظات متعددة.

على صعيد موازٍ، ومنذ ثمانينيات القرن الماضي، بدأت تصعد أسماء دعاة سلفيين مستقلين؛ يكتسبون أهمية خاصة عند دراسة هذا التيار، إذ إن صيغته الحركية تقوم ـ في كثير من الدول ـ على مبدأ العلاقة بين العالم وطالب العلم والمتعلّم، فيكون هنالك مجموعة من الشخصيات العلمية التي تحظى بدور قيادي معنوي، ولهم أتباع وأنصار ومؤيدون، وربما فضائيات دينية يقدمون من خلالها مواقفهم وفتاويهم، ومن أبرز هؤلاء في مصر: محمد حسّان، أبو إسحاق الحويني، محمد يعقوب، محمد سعيد رسلان (قريب من الخط السلفي المدخلي)، أسامة القوصي، مع وجود اختلافات كبيرة بينهم.

الاتجاه الآخر، الأكثر تسييساً في الحالة السلفية، وإن لم يمارس العمل السياسي مباشرةً، هو ما يطلق عليه مصطلح السلفية الحركية أو «القطبية» (تأثر بأفكار سيد قطب عن الحاكمية الإلهية وتكفير النظم التي لا تلتزم بالشريعة الإسلامية)، وبرز هذا الاتجاه بصورة خاصة في حي شبرا، من مدينة القاهرة، ومن أبرز شخصياته محمد عبد المقصود، سيد العربي، نشأت إبراهيم، وفوزي السعيد.

الاتجاه الحركي، وإن كان يتفق غالباً مع توجه الدعوة السلفية في الإسكندرية، في الأفكار السياسية عموماً، فهو يختلف جوهرياً معه في أن «الحركي» يكفّر الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله عياناً (أي بأسمائهم)، وليس فقط بالوصف (أي الاكتفاء بوصف الحاكم بغير ما أنزل الله بالكفر، من دون إطلاق الحكم على الحكام بأعيانهم، لاستصحاب احتمال وجود موانع لتكفير الأشخاص)، وهو خلاف شهير داخل المدارس الإسلامية.

تمتاز علاقة السلفية الحركية بالسلطات المصرية (قبل الثورة) بالتوتر، وبلغت الأزمة ذروتها في عام ٢٠٠١، بعد أن أفتى عدد من شيوخها بجمع التبرعات لفلسطين ومساعدة الحركات الجهادية هناك، ما أدّى إلى اعتقال اثنين من قياداتها (فوزي السعيد، ونشأت إبراهيم) وعدد من أفرادها، الذين تعرضوا لمحاكمة عسكرية، ومكثوا في السجن سنوات عدة[١٠].

---

(١٠) انظر: منيب، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٣، وعبد العال، المصدر نفسه.

وفي عام ٢٠٠٥، صدر البيان التأسيسي الأول، لما يسمى «الحركة السلفية من أجل الإصلاح» (حفص)، وهي حركة تعلن أنها «حركة إصلاحية تعتمد المنهج السلفي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..»؛ ثم كان البيان التأسيسي الثاني في عام ٢٠١٠، وأمينها العام يدعى رضا صمدي، وهو تايلندي لأم مصرية، درس في الأزهر، قبل أن يطرد في عام ١٩٩٩ لنشاطه السلفي، ومعه عدد من الأعضاء الناشطين على الإنترنت، أغلبهم يكتبون بأسماء مستعارة.

على الرغم من أنّ صمدي التزم خلال وجوده في مصر مع الدعوة السلفية بالإسكندرية، إلاّ أنّ المتحدث باسم الدعوة، ياسر برهامي، أكّد أن هنالك اختلافات بينهم وبين الصمدي وحركته (حفص)، ولا يعرف عدد أعضاء الحركة، وإن كان مؤسسها يعترف بأنه قليل جداً، على الرغم من نشاطها الملحوظ على شبكة الإنترنت[١١].

إضافة إلى الاتجاهات السلفية السابقة، هنالك «السلفيون الجهاديون» السابقون، بعد أن أعلن قادة الجماعتين (الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد المصرية) في السنوات الماضية مراجعات جوهرية على فكرهم السياسي، نقلتهما من الأيديولوجية الجهادية إلى السلفية الدعوية مرّة أخرى، إذ إن هذه الجماعات تتبنى - على صعيد العقيدة الدينية - الأفكار والمراجع السلفية عموماً، على الرغم من أنها سياسياً اختارت منذ السبعينيات طريق العمل المسلّح والجهاد، قبل أن تعود عن ذلك في السنوات الأخيرة[١٢].

وعلى الرغم من عدم وجود قراءة دقيقة لحجم هاتين الجماعتين، خارج السجون، إلاّ أن قادتها خارج السجون اليوم ويشاركون في السجالات السياسية والإعلامية، وقد خرج عقب الثورة، عبود الزمر، أحد رموز جماعة الجهاد

---

(١١) حول الحركة وبياناتها، انظر التقرير المفصّل لـ علي عبد العال، «حفص: حركة سلفية تطالب بالإصلاح في مصر،» مدونة علي عبد العال، <http://www.grenc.com/a/aabdelal/show_myarticle.cfm?id = 19800>.

وانظر أيضاً المدونة الرسمية التعريفية بالحركة، <http://www.grenc.com/a/aabdelal/show_myarticle.cfm?id = 19800>.

إضافة إلى صفحتهم على الـ «فايسبوك».

(١٢) حول مراجعات الجماعة الإسلامية والجهاد، انظر: عبد المنعم منيب، **مراجعات الجهاديين: القصة الخفية لمراجعات الجهاد والجماعة الإسلامية داخل وخارج السجون** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠)، ص ٥ - ٢٠.

سابقاً، والمتهم في عملية اغتيال الرئيس المصري الأسبق، أنور السادات (في عام ١٩٨١). وبعد إعلان المراجعات (لدى الجماعة الإسلامية في عام ٢٠٠٢)، خرج قادتها مع عدد كبير من أنصارها من السجون، إلاّ أنّهم لم يمارسوا العمل السياسي، واقتصروا في الجزء الأكبر من نشاطهم على إصدار الكتيبات والبيانات عبر شبكة الإنترنت، إلى أن بدأت إرهاصات الثورة المصرية[١٣].

على الجهة المقابلة؛ برز في الأعوام الأخيرة التيار القريب من الخط الجامي والمدخلي في مصر، عبر مجموعة من الدعاة والخطباء السلفيين، منهم محمد سعيد رسلان، أسامة القوصي، محمود لطفي عامر، طلعت زهران، وهشام البيلي، وهو التيار الذي يتسم بالتأكيد دوماً طاعة أولياء الأمور، والقسوة على المخالفين، والرفض الشديد لأي صورة من صور العمل السياسي. ويلقب السلفيون الآخرون دعاته بـ «شيوخ أمن الدولة»، وسنلحظ انعكاس ذلك على خطاب هذا التيار في «ساعة الثورة» والاعتصام في ميدان التحرير لاحقاً[١٤].

على ضفاف الحالة السلفية؛ صعد خلال السنوات الأخيرة الإعلام الإلكتروني السلفي، وانتشرت القنوات الفضائية السلفية بسرعة، وقد حظي السلفيون المصريون بنصيب وافر فيها، وتحديداً مع قنوات الناس والرحمة والحكمة، التي فتحت الباب واسعاً للدعاة السلفيين المصريين المشهورين، أمثال محمد حسّان، أبو إسحاق الحويني، محمد حسن يعقوب، مصطفى العدوي، محمود المصري وغيرهم للإطلال على الجمهور المصري والعربي.

قامت السلطات المصرية بحظر هذه القنوات على القمر الصناعي (النايل سات)، بذريعة أنها تحرّض على الفتنة الدينية والطائفية، أو نشر الشعوذة والدجل، قبل أن تعود هذه القنوات إلى البث لاحقاً، وتتجدد فعاليتها وتأثيرها بعد الثورة المصرية[١٥].

على الرغم من عدم وجود أطر حزبية وسياسية واضحة لدى أغلب هذه التوجهات، إلاّ أنّ الاختلافات كانت واضحة بين مواقفها تجاه الشأن السياسي

---

(١٣) انظر الموقع الرسمي للجماعة الإسلامية: <http://www.egyig.com>.

(١٤) انظر: عبد العال، «السلفيون في مصر،» وانظر أيضاً الموقع الرسمي لمحمد سعيد رسلان: <http://www.rslan.com/.

(١٥) حول قناة الناس وتأثير الفضائيات السلفية، انظر: أحمد زغلول شلاطة، **الحالة السلفية المعاصرة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١)، ص ٢٨٥ ـ ٢٩٣.

تحديداً؛ فبينما فضّل أغلبهم عدم الخوض في الشأن السياسي، بصورة مباشرة، كما هي الحال في الدعوة السلفية في الإسكندرية، إلاّ أن رؤيتهم الفكرية تباينت في الموقف من الحكومات والسياسات من رؤى شيوخ آخرين كانوا يمنحون الشرعية للحكومات المصرية، أو يتخصّصون في نقد الحركات الإسلامية التي أقبلت على العمل السياسي من دون توجيه نقد للحكام بوصفهم «أولياء الأمر» الشرعيين، كما هي الحال مع أسامة القوصي ومحمد رسلان وطلعت زهران. بينما هنالك من أخذت العلاقة بينه وبين السلطات طابعاً عدائياً، كما هي الحال في سلفية شبرا.

إذا أردنا تلخيص الحالة السلفية في مصر، قبل الثورة، بصورة موجزة، يمكن وضعها ضمن المؤشرات التالية:

١ ـ خارطة متشعبة من الجماعات والمجموعات والدعاة، الذين يشتركون في العقائد الدينية السلفية، وفي المواقف الفكرية عموماً تجاه العلمانية والديمقراطية والليبرالية، لكنهم يختلفون في قضايا أخرى، مثل الموقف من الحكام المعاصرين.

٢ ـ اتسم النشاط السلفي ـ تقليدياً ـ بالتركيز على الجانب الدعوي والتربوي والعلمي والخيري، والابتعاد عن العمل السياسي المباشر.

٣ ـ ازدهر الحضور السلفي في مصر في العقدين الأخيرين، عبر الفضائيات والكتيبات والنشاطات الدعوية والعلمية والخيرية، واعتمد السلفيون بدرجة كبيرة على المساجد في نشر أفكارهم، عبر الخطب والمواعظ والدروس العلمية، وهو ما مكّنهم من الاستفادة من تضييق السلطات على الإخوان ومطاردتهم.

ثانياً: منعطف الثورة: السلفيون في «صدمة الشارع»!

«ما يحدث في مصر الآن إنما هو جزء من تلك الخطة التي بشر بها أحبار الماسون وأنبياء إسرائيل، وشيوخ صهيون، في موسوعات ودراسات ومؤتمرات، وفي أسفار التوراة، والأنبياء والملوك، والتواريخ والمزامير».

محمد سعيد رسلان

كان من الطبيعي أن تمثّل الثورة المصرية صدمة أيديولوجية وسياسية لعموم التيارات السلفية التي التزمت الابتعاد عن العمل السياسي وعدم المشاركة في التظاهرات والاعتصامات، والاقتصار على العمل التربوي والدعوي؛ فشكّلت

أحداث الثورة تحدياً كبيراً لهذا الخطاب، في ما إذا كان على السلفيين التخلي عن مواقفهم السابقة والانخراط فيها، ما يعني تحولاً فكرياً وسياسياً كبيراً، وإذا ما فشلت الثورة سيدفعون الثمن غالياً، أو يلتزمون بموقفهم الرافض للعمل السياسي والمشاركة بالاحتجاجات، وسيكونون عند ذلك في مهب النقد الشعبي والسياسي، أو يلتزمون الصمت تجنباً للرهانات السابقة.

المفارقة تكمن أن السلفيين توزعوا بين المواقف الثلاثة السابقة، فهنالك من أعلن تأييد الثورة، ومن عارضها، ومن فضّل الصمت، بل ومن تباينت والتبست مواقفه نفسها خلال الثورة وبعدها(١٦).

التيار الذي أعلن تأييد الثورة، بل وشارك في اعتصام ميدان التحرير، تمثّل بالسلفية القطبية، بقيادة محمد عبد المقصود، الذي ذهب إلى هناك وخطب في الجموع، ومعه أنصاره، وانضم إليهم عدد من الشيوخ السلفيين، وأسسوا ما سمي بـ «الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات»، ومعهم أعضاء من الجماعة الإسلامية المصرية، الذين خالفوا موقف قياداتهم وشاركوا في اعتصام التحرير، وبعض علماء الأزهر، وأصدروا بيانات يؤكدون فيها حق الشعب في الحرية والتعبير عن رأيه(١٧).

تولّى محمد عبد المقصود، مبادرة الرد على حجج التيار السلفي الذي رفض الثورة، وأفتى بجواز المشاركة في اعتصام التحرير، واصفاً ما يحدث أنه من باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وليس الخروج على الحاكم، كما يروّج التيار الآخر، معتبراً أن المشاركة في الثورة هي بمنزلة تعاون على المعروف والخير ومواجهة الظلم ورفعه عن البلاد.

وردّ عبد المقصود على استخدام الخطاب السلفي الآخر الآية **﴿إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**(١٨)، بأن قام بتفسيرها بتغيير ما في

---

(١٦) حول رصد خارطة المواقف السلفية من الثورة، انظر: «حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة٢٥ يناير،» إعداد المركز العربي للدراسات الإنسانية (القاهرة)، <http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&itemid=79>.

(١٧) انظر نص البيان، في: «بيان الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات في خصوص أحداث مصر،» موقع طريق الإسلام (٥ ربيع الأول ١٤٣٢ ـ ٨ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://ar.islamway.com/article/7026>.

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

الأنفس من الجبن والقبول بالظلم، والالتزام بالشجاعة في مواجهة الحاكم الظالم[١٩].

وفي كلمته بميدان التحرير (في بداية شباط/ فبراير ـ خلال الثورة)، وصف عبد المقصود الرئيس المصري بـ الطاغوت، وكرر دعوته للشباب المعتصمين بالثبات والإصرار على مطالبهم المرفوعة، وشارك عبد المقصود موقفه هذا أصحابه من التيار السلفي الحركي، نشأت أحمد[٢٠]، فوزي السعيد، إذ أفتوا جميعاً بمشروعية الثورة وشرعية مطالبها[٢١].

على الجهة المقابلة، تماماً، جاءت مواقف «التيار المدخلي»، إذ أعلن كل من أسامة القوصي[٢٢]، ومحمد رسلان[٢٣] ومحمود لطفي عامر وطلعت زهران وهشام البيلي، رفض الاحتجاجات ودافعوا عن نظام مبارك، وخرج كذلك بعض الشيوخ السلفيين، أمثال محمود المصري[٢٤] ومصطفى العدوي ومحمد الزغبي، عبر الفضائيات المصرية، يطالبون الشباب بالرجوع إلى منازلهم، ويحذرون من خطورة الفوضى والفتنة المترتبة على اعتصام التحرير.

ثمة أسباب متعددة ساقها الاتجاه الذي رفض الثورة ووقف ضدها، في مقدمتها الحجج المعروفة في الخطاب الديني التقليدي، من وجوب طاعة ولي الأمر، وحرمة الخروج عليه، سواء بالسيف أو الكلمة، ووصف التظاهرات

---

(١٩) انظر إجاباته عن أسئلة حول الثورة والمشاركة فيها: <http://www.youtube.com/watch?v=viwkyqk-4zc&feature=related>.

(٢٠) انظر كلمته في ميدان التحرير ودعوته الرئيس المصري السابق إلى الرحيل: <http://www.youtube.com/watch?v=etgaa0tt_oy>.

(٢١) انظر مقطع مسجّل لكلمة عبد المقصود في ميدان التحرير في بداية شهر شباط/ فبراير: <http://www.youtube.com/watch?v=tuzn3rkgcva>.

(٢٢) انظر: «اضحك مع أسامة القوصي»، وفيه رصدٌ لتحوّل موقفه من الثورة المصرية والرئيس حسني مبارك، قبل وبعد الثورة: <http://www.youtube.com/watch?v=93adsw-0chc&feature=related>.

(٢٣) انظر محاضرة بصوت محمد رسلان على موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت يحرم فيه التظاهر والاعتصامات: «من وراء الأحداث الأخيرة في مصر،» موقع فضيلة الشيخ محمد سعيد رسلان (١٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨)، <http://www.rslan.com/vad/items_details.php?id=1774>.

وانظر موقفه الرافض للحزبية والخروج على الحاكم: <http://www.youtube.com/watch?v=croccdjm7gg&feature=related>.

إضافة إلى موقفه من الاعتصام في التحرير: <http://www.youtube.com/watch?v=exwudd0hroe=&feature=related>.

(٢٤) انظر موقفه عبر مداخلة له على قناة النيل: <http://www.youtube.com/watch?v=y-ze7jdgi1k>.

والمسيرات والاعتصامات، بأنّها بضاعة غربية وأنها ليست من الإسلام وأحكامه، فهي مجاراة للغرب.

أمّا سياسياً، فبرر المعارضون للثورة موقفهم بوصفها جزءاً من أجندات خارجية ومخططات صهيونية ومؤامرة لتقسيم مصر، وإضعاف الجانب الديني فيها لصالح المنهج الليبرالي المنفلت من الدين. وكان سعيد رسلان، وهو خطيب مسجد في محافظة المنوفية، في الستين من عمره من أشد المعارضين للثورة والتحالفات التي جرت بعدها، ويقف معه في الخندق نفسه كلّ من محمود لطفي عامر، وهو مدير فرع جمعية أنصار السنة المحمدية في محافظة دمنهور، ود. طلعت زهران[٢٥]، وهو خطيب في الإسكندرية، وهشام البيلي من مدينة كفر الشيخ[٢٦].

فيما عزا محمود المصري موقفه، إلى الخوف من الفتنة والفوضى، داعياً (عبر فضائية النيل المصرية) الشباب المعتصم بميدان التحرير للعودة وقبول ما قدمته السلطة من وعود بالتغيير، أما مصطفى العدوي، فأشار إلى أنّ السبب وراء عدم تأييد بعض شيوخ السلفية للثورة في مراحلها الأولى هو عدم وضوح هويتها وموقفها من تطبيق الشريعة الإسلامية[٢٧]. وأحال محمد الزغبي، رفضه الخروج على الحاكم ـ عموماً ـ إلى الخشية من انعدام الأمن والفوضى واستغلال ذلك من قِبل إسرائيل والشيعة والاعتداء على المسلمين السنة![٢٨]

بعد الثورة تراجع كل من أسامة القوصي[٢٩]، ومحمد الزغبي[٣٠]،

---

(٢٥) حول مواقفه السياسية، انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=zu9ovsbcbik&feature=related>.

وانظر مقطع خطبة له في شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢ عن الثورة المصرية: <http://www.youtube.com/watch?v=-rcaax5k9qy>.

(٢٦) حول موقفه من الثورة، انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=lfrbxwpc2qc>.

(٢٧) انظر دعوته للشباب المصري بالتراجع عن الاعتصام على قناة «النيل» الفضائية، في: <http://www.youtube.com/watch?v=y-ze7jdgi1k>.

(٢٨) انظر مقابلة تلفزيونية معه: <http://www.youtube.com/watch?v= demybh0nll8&feature results_video&playnext=1&list=pl45c272d47905972f>.

(٢٩) انظر تراجعه عن مواقفه السابقة في تأييد الرئيس المصري، في مقابلة تلفزيونية: <http://www.youtube.com/watch?v=iw_lyijgeu4&feature=related>.

(٣٠) انظر مقابلة تلفزيونية معه يبرّر فيها موقفه السابق: <http://www.youtube.com/watch?v=4togm4lxvdo&feature=related>.

ومصطفى العدوي[٣١]، ومحمود المصري[٣٢]، عن مواقفهم السابقة في تأييد مبارك، وتذرّعوا بأنّهم لم يكونوا يعلمون عن فساده وظلمه، كما تبدت الأمور لاحقاً.

بينما اتسمت مواقف الشيوخ السلفيين المعروفين في بداية الثورة بالحذر، وأعلن بعضهم مواقف مضادة لها قبل أن يعود إلى تأييدها في مرحلة لاحقة. التزم أبو إسحاق الحويني، عموماً الصمت، مبرّراً ذلك بـ «المشهد الضبابي»، وعدم وضوح النتائج والمصالح التي يمكن أن تترتب على اعتصام التحرير، داعياً أتباعه إلى الحذر من التسرع في المواقف[٣٣].

أما محمد حسين يعقوب، فقد أخذ موقفاً معارضاً للثورة، وكذلك محمد حسّان[٣٤]، الذي حاول أن يمسك العصا من المنتصف في البداية، مطالباً الشباب المعتصمين بميدان التحرير بالرجوع إلى منازلهم عبر فضائيات مصرية وعربية[٣٥]، ثم تحول موقفه في الأيام الأخيرة من الثورة إلى الاتجاه المعاكس تماماً، وأعلن دعمها ونزل إلى اعتصام ميدان التحرير وشارك الجموع هناك[٣٦].

«الدعوة السلفية» في الإسكندرية ارتبكت في التعامل مع الأحداث، إذ أصدرت في البداية فتاوى ومقالات أكدت فيها عدم قبولها بتظاهرة ٢٥ كانون الثاني/ يناير، ورفض المشاركة فيها[٣٧]. وقد كتب في ذلك أيضاً عبد المنعم

---

(٣١) انظر تجميع فتاويه خلال الثورة وبعدها: <http://www.youtube.com/watch?v= sb_seijdag4>.

(٣٢) انظر اعتذاره وتراجعه عن مواقفه في الثورة المصرية وتبرير ذلك: <http://www. youtube.com/ watch?v=y-ze7jdgi1k>.

(٣٣) انظر كلمته في مسجد العزيز في القاهرة، في ١٠ آذار/ مارس ٢٠١١: <http://www. youtube.com/watch?v=osflg3hy6ve>.

(٣٤) انظر رصد التحوّل في موقف محمد حسان لما يسمى بـ «المتحولين من السلفيين»: <http://www. youtube.com/watch?v=urqgf4ybfzk&feature=fvwrel>.

(٣٥) انظر دعوته الشباب الحفاظ على الأمن والاستقرار السياسي، على فضائية مصرية: <http:// www.youtube.com/watch?v=mnhc0sv08c8&feature=related>.

(٣٦) انظر كلمته في ميدان التحرير بتاريخ ٤ شباط/ فبراير ٢٠١١: <http://www.youtube.com/ watch?v=4h3_4igofqa>.

(٣٧) انظر موقف سعيد عبد العظيم الرفض للتظاهرات والمسيرات: <http://www.youtube.com/ watch?v=qyvemusp0dg&feature=related>.

وقارن بـ: «حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة ٢٥ يناير».

الشحات، مقالة بعنوان «لن نتراجع.. لن نستدرج.. لن نوظف»، معتبراً أن الدعوة إلى تلك التظاهرات تأتي ضمن أجندات خارجية وداخلية لتغيير هوية مصر، مرجحاً نظرية المؤامرة، ويبدو الشحات في الصورة الأولية للثورة أحد أبرز الرافضين لها من شيوخ الدعوة السلفية في الإسكندرية[٣٨].

خلال الثورة أصدرت الدعوة السلفية ثلاثة بيانات، بدا في **البيان الأول**، موقفها الحذر من تظاهرات يوم الجمعة ٢٨ كانون الثاني/يناير، وما حدث بعده من أعمال شغب، وطالب البيان المصريين بحماية الممتلكات العامة والخاصة، والتحذير من النهب والسلب والفوضى[٣٩].

أما **البيان الثاني** (٢ شباط/فبراير)، فقد جاء في الأول من شباط/فبراير، وأكد أهمية حماية الممتلكات وحرمة الدماء والأموال والأعراض، ودعا المصريين إلى تشكيل مجموعات في الأحياء والمناطق المختلفة لحماية الممتلكات وصدّ اللصوص والمجرمين[٤٠].

ثم جاء **البيان الثالث**، بعد أيام على البيان الثاني، يستبطن منه موقفاً أقل من مطالب الثورة بالدعوة إلى مرحلة انتقالية، تشمل جملة من الخطوات، في مقدمتها إنهاء قانون الطوارئ ومحاربة الفساد، ومنع الاستبداد والتعذيب والسجن من دون محاكمات، وإصلاح التعليم والإعلام ورفض التعذيب. وقد تضمن البيان المطالبة بالحفاظ على هوية مصر كـ «دولة إسلامية مرجعية التشريع فيها إلى الشريعة الإسلامية، وكل ما يخالفها يُعدّ باطلاً»، وهو تأكيد يستبطن الهاجس السلفي الذي صاحبهم خلال الثورة وبعدها من وجود «مؤامرة» أو مخطط خارجي وداخلي لتغيير المادة الثانية من الدستور المصري، التي تنصّ على أنّ دين الدولة الإسلام، ومبادئ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع[٤١].

---

(٣٨) انظر مقالته على موقع طريق السنة: <http://www.sonnaway.com/topic.php?action=topic&id=9473>.

(٣٩) انظر: «بيان الدعوة السلفية بشأن الأحداث (١)،» موقع صوت السلف (٢٥ صفر ١٤٣٢هـ - ٣٠ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5137>.

(٤٠) انظر: «بيان الدعوة السلفية بشأن الأحداث (٢)،» موقع صوت السلف (٢٨ صفر ١٤٣٢هـ - ٢ شباط/فبراير ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5138>.

(٤١) انظر: «بيان الدعوة السلفية حول معالجة الموقف الراهن (٣)،» موقع صوت السلف (٢٨ صفر ١٤٣٢هـ - ٢ شباط/فبراير ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5139>.

وتضمَّن البيان بنداً خاصاً بسؤال المواطنة والعلاقة مع الأقباط، وأشار البيان إلى أن الأمان الحقيقي للأقباط في «الشريعة والقائمين عليها، وليس في رفع الشعارات الجوفاء، كالمواطنة وإلغاء خانة الديانة من البطاقة وإلغاء صفة الدولة الإسلامية ورفع شعارات الدولة المدنية..»[٤٢].

ثالثاً: اليوم التالي للثورة: المعركة على الدستور

«لا يوجد أسوأ من الدولة البوليسية إلاّ الدولة الدينية.. الفكر الوهابي فكر مرفوض وليس من الإسلام في شيء..».

يحيى الجمل

بعد الثورة قلب شيوخ سلفيون موقفهم رأساً على عقب، وأخذوا ينتقدون النظام السابق بأثر رجعي، ما أثار انتقادات واسعة للسلفيين، واتهامهم بمحاولة سرقة الثورة، بعد أن تخاذلوا عن المشاركة فيها[٤٣].

نجاح الثورة وما أعقبها من حالة الفوضى، دفعا بالسلفيين إلى الواجهة، لما لهم من حضور شعبي واجتماعي، ودور في المساجد التي تشكّل حيّزاً للتفاعل الاجتماعي العام. وقد تعرّض السلفيون في الفترة التي تلت مباشرةً نجاح الثورة وإعلان الرئيس السابق، حسني مبارك، التنحي، إلى حملة إعلامية واسعة، كـ الحديث عن قيامهم بقطع أذن واحد أو تهديم بعض الأضرحة، والاعتداء على المسيحيين[٤٤]، وهي التهم التي نفاها شيوخ السلفيين[٤٥]،

(٤٢) الموقع الإلكتروني نفسه.

(٤٣) حول ما سُمّيَ بـ ظاهرة التحوّل في مواقف السلفيين من الثورة والنظام السابق، انظر موقف محمد حسان لما يسمى بـ «المتحولين من السلفيين»: <http://www.youtube.com/watch?v=urqgf4ybfzk&feature=fvwrel>.

(٤٤) حول اتهامات الأقباط للسلفيين على موقع قبطي، انظر: هاني سمير، «السلفيون يقطعون أذن مسيحي بقنا بعد حرق شقته وسيارته.. السلفيون يطالبون بالصلح وعائلة المجني عليه تشترط القصاص من الجناة،» شبكة الرصد الإخباري، <http://www.coptreal.com/wshowsubject.aspx?sid=44815>.

(٤٥) انظر: «السلفيون يكذبون شائعة ذبح المسيحيات ويصفونها بـ «السخيفة»،» ملتقى البشارة الدعوي (٤ نيسان/أبريل ٢٠١١)، <http://www.albshara.com/showthread.php?t=24878>.

قارن بـ: حمدي ديش وهاني الوزيري، «مصر تطلق لحيتها،» **المصري اليوم**، ٧/٦/٢٠١١، <http://www.almasryalyoum.com/node/465743>.

لكنها ساهمت في الوقت نفسه في الزج بهم إلى واجهة المشهد السياسي والإعلامي ما بعد الثورة(٤٦).

التحدي الأكبر للتيار السلفي عموماً تمثل بتحديد الموقف من مرحلة ما بعد الثورة، ما إذا كان السلفيون سيستمرون على أيديولوجيتهم السابقة برفض الانخراط في العمل السياسي والحزبي، والإصرار على الاكتفاء بالعمل الدعوي والتعليمي والتربوي، أم أنهم سيخوضون غمار العمل السياسي؟ ما يعني - ضمنياً - تشكيل الأحزاب والدخول إلى اللعبة الديمقراطية، ما يثير تساؤلات عن مدى قدرة الحركات السلفية على إجراء مراجعة لميراث واسع من الفكر السياسي والمواقف الرافضة للعمل السياسي والديمقراطية والتعددية السياسية والحزبية، وبعضها يحث على طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه.. إلخ(٤٧).

بالعودة إلى الأيام التالية للثور،ة سنجد أنّ الحضور البارز للتيار السلفي، سياسياً، تمثل بالنقاش حول ما يمكن أن نسميه «المعركة على الدستور المصري الجديد»، التي منحها السلفيون اهتماماً كبيراً وصاغوا حجج تحولهم نحو العمل السياسي وانخراطهم فيه، بدعوى الحفاظ على هوية مصر الإسلامية في الدستور، بوصفه المرجعية القانونية الرئيسة التي ستحكم المستقبل.

معركة الدستور تجلّت في مراحل متعددة، في البداية يوم التصويت على التعديلات الدستورية التي أنجزتها لجنة شكّلها المجلس العسكري برئاسة المستشار طارق البشري، ثم في رفض ما قدمه نائب رئيس الوزراء المصري حينها علي السلمي، ما سمي بـ «وثيقة السلمي»، وهي مبادئ فوق دستورية تتضمن تحديد ركائز أي دستور جديد، وأخيراً معركة الجمعية التأسيسية لصياغة دستور جديد لمصر.

في المحطة الأولى، المتمثلة بالاستفتاء على التعديلات الدستورية في ٢١ آذار/ مارس، بدأ التسخين المتبادل بين قوى ليبرالية وقبطية وسياسية دعت

(٤٦) انظر: محمود أبو الفضل، «اكتشاف السلفيين،» **الأهرام**، ٢٨/ ٣/ ٢٠١١، <http://www.ahram.org.eg/issues-views/news/69870.aspx>.

(٤٧) حول الخيارات والرهانات التي كانت مطروحة على الاتجاهات السلفية بعد الثورة، انظر: أحمد عمرو، **الخيارات السياسية للتيارات السلفية** (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١١)، ص ٣٨ - ٤٤.

الشعب المصري إلى رفض التعديلات، بدعوى أنها قاصرة، والمطالبة بتشكيل لجنة لصوغ دستور جديد، قبل إجراء الانتخابات البرلمانية، وعلى الطرف الآخر وقفت القوى الإسلامية مجتمعة، من إخوان وسلفيين مع التعديلات الدستورية، ودعت الشعب إلى قول «نعم» للتعديلات[٤٨].

بالعودة إلى الخطاب السلفي في الفترة التي سبقت الاستفتاءات، سنجد أنّ جزءاً كبيراً من الخطاب تم تكريسه للدفاع عن التعديلات، بدعوى أنها ثبتت المادة الثانية من الدستور التي تقول إن دين الدولة الإسلام، وإن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس في التشريع، إذ تحدث السلفيون عموماً عن تعبئة علمانية وإعلامية لتغيير هذا النص وإلغاء الهوية الإسلامية لمصر، أو حذف (ال) التعريف من كلمة «المصدر الرئيس للتشريعات»، في محاولة لجعل الشريعة أحد المصادر، وإلغاء أي قوة حقيقية لهذه المادة في الدستور.

في محاضرة مطوّلة قبل استفتاء التعديلات الدستورية بأيام قليلة (١٦ آذار/ مارس ٢٠١١)، يستعرض عبد المنعم الشحات، الناطق باسم الدعوة السلفية موضوع التعديلات الدستورية بالتفصيل، وقصة المادة الثانية منذ دستور عام ١٩٢٣، مروراً بدستور الدائم عام ١٩٧١، وتعديلات عام ١٩٨٠ عليها، ورصد أهمية هذه المادة على الرغم من أنّها لم تكن مفعّلة خلال تلك العقود.

الملاحظة الأكثر أهمية في محاضرة الشحات، تتمثل بالفتوى الدستورية التي أصدرتها المحكمة الدستورية في عام ١٩٩٦، عندما اعتبرت المادة الثانية ملزمة بألا تخالف قوانين الشريعة الإسلامية، وهي الفتوى التي يعتبرها الشحات مهمة في ضبط عملية التشريع، ونزع أحد أسباب موقف السلفيين سابقاً من البرلمان، بوصفه سلطة تشريعية، طالما أن المحكمة الدستورية جعلت التشريع مقيّداً بما لا يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية[٤٩].

على المنوال نفسه، خرج أحد الشيوخ السلفيين البارزين، محمد حسان، في برنامجه ليدعو الشارع المصري إلى التصويت بـ «نعم» على التعديلات،

---

(٤٨) انظر بيان الدعوة السلفية للحث على المشاركة بقول: نعم في الانتخابات: «بيان من «الدعوة السلفية» بشأن الاستفتاء على التعديلات الدستورية،» موقع صوت السلف (٢ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ ـ ٧ آذار/ مارس ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5199>.

(٤٩) انظر: محاضرة عبد المنعم الشحات، «لماذا نقول نعم للتعديلات الدستورية،» موقع أنا السلفي، <http://www.youtube.com/watch?v=uolc0ww3cya>.

محدداً جملة من الأسباب لذلك، في مقدمتها المادة الثانية من الدستور. ولا يختلف الحال لدى ياسر برهامي الذي قدّم مداخلة عنوانها «لماذا نقول نعم للتعديلات الدستورية»، مهاجماً الحملة الإعلامية لإقناع الشارع برفض التعديلات، ومتهماً التيار العلماني والليبرالي بالعمل على التخلص من المادة الثانية في الدستور(٥٠).

ويشير برهامي إلى أنّ السبب الجوهري، الذي وقف وراء وضع السلفيين ثقلهم كاملاً وراء التعديلات الدستورية، لمحاولة العلمانيين وضع دستور جديد قبل الانتخابات البرلمانية، التي كان من المتوقع مسبقاً أن تأتي بأغلبية إسلامية يكون لها النصيب الأوفر في صياغة الدستور الجديد، فحاول العلمانيون استباق ذلك بالمطالبة بوضع دستور جديد توافقي قبل الانتخابات البرلمانية، وهو ما رفضه السلفيون معتبرين أنها محاولة من «القلة» لفرض رأيها على الأغلبية(٥١).

عشية الانتخابات، كان المشهد السياسي المصري في حالة حشد وتعبئة متبادلة؛ الإسلاميون، والسلفيون تحديداً في جهة يدعون للتصويت بـ «نعم» على التعديلات، وتيارات علمانية وليبرالية وقبطية تمتلك مؤسسات ومنابر إعلامية ضخمة، في الجهة المقابلة، تدعو الجماهير إلى التصويت بـ «لا».

لم تقتصر المفاجأة على تصويت الشارع بالموافقة على التعديلات الدستورية، على الرغم من الحشد الإعلامي ضدها، بل بأغلبية ساحقة وصلت إلى ٧٧ في المئة، وهي النتيجة التي اعتبرها السلفيون انتصاراً تاريخياً للتيار الإسلامي في الشارع، ما جعل أحد الشيوخ السلفيين المشهورين، محمد حسين يعقوب، يخرج عن طوره في محاضرة له لحظة سماعه نتيجة الاستفتاء ليطلق على ما حدث بـ «غزوة الصناديق»، ويعتبرها عيداً، ويقوم بترداد تكبيرة العيد وخلفه آلاف المحتشدين لسماع درسه.

في محاضرته تلك يكشف يعقوب عن حجم الرهان السلفي على نتيجة التصويت لقياس تأثير التيار الإسلامي في الشارع المصري، إذ أشار إلى كلمة السلفيين التاريخية في مواجهة «أهل البدع» عندما كانوا يقولون لهم بيننا وبينكم

---

(٥٠) انظر تسجيلاً مُصَوّراً لبرنامجه على قناة «الرحمة» السلفية: < http://www.youtube.com/watch?v=-xtargk0biq >.

(٥١) انظر تسجيلاً مصوراً لكلمته على موقع «أبناء السلف»: < http://www.youtube.com/watch?v=7kjgacrvlak >.

الجنائز، (أي حجم الحضور الشعبي فيها)، أما نحن فنقول: بيننا وبينكم الصناديق».

وجّه يعقوب الشكر إلى الجماهير بأنّها لم تخذل الإسلاميين، مؤكداً أنّ القصة ترتبط بدور الدين في المشهد السياسي القادم، وما نتيجة الاستفتاء إلّا تأكيد أنّ الشارع مع الهوية الإسلامية لمصر(٥٢).

كان لهذه الخطبة تأثير مدوٍّ في السجالات السياسية والإعلامية اللاحقة، واتهم التيار العلماني الإسلاميين والسلفيين بالتلاعب بعواطف الناس الدينية، وبتكفير المخالفين، بينما حاول السلفيون التخفيف من الدلالات التي أخذ بها الإعلام كلمات يعقوب تجاه التيارات الأخرى.

لم تفلح المحاولات اللاحقة لتوحيد الصف بين القوى المختلفة، الإسلامية والقومية والليبرالية، إذ اتفق الإسلاميون والعلمانيون على المشاركة في يوم الجمعة، بما سمي «لمّ الشمل ووحدة الصف»، والاحتجاج على فكرة وضع «مبادئ فوق دستورية». لكن المشهد في ذلك اليوم كان مختلفاً تماماً، إذ طغى الحضور الكثيف والكبير، ما وصل ببعض التقديرات إلى أكثر من مليون، للإسلاميين والسلفيين. وتحولت الهتافات والشعارات الجماعية إلى المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية، فكانت الجموع تهتف بصوت واحد عالٍ «الشعب يريد تحكيم شرع الله»(٥٣)، وبرز في تلك الجمعة حضور واسع لرموز وشيوخ الدعوة السلفية، والفضائيات، وأعاد الإسلاميون تسمية تلك الجمعة بـ «جمعة

---

(٥٢) انظر مقطع اليوتيوب لخطبة حسين يعقوب: <http://www.youtube.com/watch?v=ege9k-rsse>.

إذ أكّد أن النتيجة «انتصار للدين»، ودعا الناس إلى تكبير تكبيرات العيد احتفالاً بالنصر، مختتماً كلمته قائلاً «ما تخافوش خلاص البلد بلدنا».

وقال يعقوب: «كان السلف يقولون بيننا وبينكم الجنائز، واليوم يقولون لنا بيننا وبينكم الصناديق، وقالت الصناديق للدين نعم»، داعياً الحضور إلى ترديد تكبيرات العيد احتفالاً بموافقة في المئة من الناخبين على التعديلات».

واعتبر الداعية أن «القضية ليست قضية دستور. . انقسم الناس إلى فسطاطين، فسطاط دين فيه كل أهل الدين والمشايخ، كل أهل الدين بلا استثناء كانوا بيقولوا نعم، الإخوان والتبليغ والجمعية الشرعية وأنصار السنة والسلفيين، وقصادهم من الناحية التانية ناس تانية. . شكلك وحش لو ماكنتش فى الناحية اللى فيها المشايخ». واختتم كلمته قائلاً للمصلين من أنصاره: «ما تخافوش خلاص البلد بلدنا».

(٥٣) انظر مقطع من تصوير قناة «الحكمة» السلفية للهتافات الشعبية الجماعية بتطبيق الشريعة الإسلامية: <http://www.youtube.com/watch?v=hkhhizzbgn4&feature=related>.

الشريعة» و«جمعة الهوية»، في إشارة إلى حجم الحضور الشعبي والهتافات التي تطالب بتطبيق الشريعة[٥٤].

انعكست أصداء هذه الهتافات والشعارات سلباً على العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين، إذ انسحب كثير منهم من الاعتصام، بينما صدّرت صحيفة **المصري اليوم**، صفحتها الأولى في اليوم التالي بعنوان «جمعة تفتيت الشمل!»[٥٥].

الجولة الثانية، من المعركة الدستورية تمثّلت في الإعلان عن توجه لوضع ما يعرف بـ «المبادئ الدستورية»، أو وثيقة الوزير علي السلمي[٥٦]، فيما يبدو أنه محاولة لضمان مدنية الدولة وديمقراطيتها، كما هي الحال بالنسبة إلى تركيا أتاتورك، ومن جهة أخرى تضمنت المبادئ بعض النصوص التي توحي بنوع من الحصانة للمؤسسة العسكرية وموازنتها المالية.

واجهت هذه الفكرة اعتراضات تجاوزت الإسلاميين والسلفيين، بينما كان هاجس السلفيين يتمثل أن الوثيقة محاولة جديدة للالتفاف على التيار الإسلامي، وإضعاف توجهه نحو (الأسلمة)، فإن التيارات الأخرى كان هاجسها تلك الحصانة التي أراد العسكر أن يتمتعوا بها من خلال هذه الوثيقة[٥٧].

لم يتردّد ياسر برهامي، في إجابته عن أسئلة الحضور من وصف وثيقة السلمي بـ «الخبيثة» الهدف منها تحويل المادة الثانية من الدستور إلى «ديكورية - أي فارغة من المضمون»، و«أنها تريد إبعاد شرع الله، من خلال صياغات فضفاضة». ثم حدّد برهامي موقف السلفيين من الدعوة إلى اعتصام في ميدان التحرير يوم الجمعة (١٨/ ١١/ ٢٠١١)، بثلاثة خيارات، **الأول**، في حال رفض الجيش الوثيقة، فلن يشاركوا في الاعتصام، لأنها تكون قد ماتت فعلاً، أما إذا

---

(٥٤) انظر: «بيان من «الدعوة السلفية» حول «مليونية الجمعة ٢٩/ ٧/ ٢٠١١»،» موقع صوت السلف (٢٤ شعبان ١٤٣٢هـ - ٢٥ تموز/ يوليو ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5538>.

(٥٥) انظر: **المصري اليوم**، ٣٠/ ٧/ ٢٠١١، ص ١.

(٥٦) حول مقاطعة الدعوة السلفية لوثيقة السلمي، انظر: «السلمي يدعو لمناقشة إعلان دستوري والدعوة السلفية تقاطع،» موقع صوت السلف (٢٤ رمضان ١٤٣٢هـ - ٢٣ آب/ أغسطس ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5611>.

(٥٧) انظر المقطع التالي كنموذج لدعوة السلفيين إلى جمعة ٢٩ تموز/ يوليو، والشعارات الحماسية التي ترافق الإعلان، على موقع أنا السلفي، لشيوخ السلفيين في الإسكندرية: <http://www.youtube.com/watch?v=z7ds8klpawa&feature=related>.

صدر إعلام دستوري ملزم بها، فسيكون اعتصاماً مفتوحاً، وإذا لم يصدر شيء من الجيش مع/أو ضد، فسيشاركون في الاعتصام، لكن ليس بصورة مفتوحة، بل ليوم الجمعة فقط[٥٨].

بالفعل، دعي إلى مليونية لرفض الوثيقة[٥٩]، وعلى الرغم من الاختلاف في تحديد عدد المشاركين فيها، إلاّ أنه كان حضوراً كبيراً، بلون واحد: هو الإسلامي، مع حضور سلفي واضح، ما دفع خصوم السلفيين إلى وصفها بجمعة قندهار[٦٠]!

المحطة الثالثة، تمثلت في عملية تشكيل الهيئة التأسيسية للدستور، إذ اعترض العلمانيون والليبراليون على اختيار وتشكيل الجمعية عبر تصويت مجلس الشعب، ذي الأغلبية الإسلامية، واتهم الليبراليون الإسلاميين بمحاولة الاستئثار بصوغ الدستور الجديد، واستثمار الأغلبية الحالية لفرض رأيهم على الجميع، وطالب الليبراليون، الذين انسحبوا من الجمعية، بتمثيل نسبي لفئات المجتمع المصري.

ردّ السلفيون على هذه الدعاوى بأن تشكيل الهيئة يجب أن يكون ممثلاً من جهة، وعادلاً من جهة أخرى، فلا يساوي بين الأوزان المختلفة للقوى في الشارع، ورأوا أنّ ما يقوم به الليبراليون بمنزلة «دكتاتورية الأقلية»، وأشاروا إلى أن الاستفتاء الشعبي سيكون الفيصل بين الجميع في النهاية[٦١]. ثم صدر قرار المحكمة الإدارية الذي رفض الصيغة المطروحة من مجلس الشعب لتمثيل القوى السياسية في الهيئة[٦٢].

---

(٥٨) انظر تعليقه على موقع «أنا السلفي»: <http://www.youtube.com/watch?v=n_ereslvy7o>.

(٥٩) انظر: «بيان من "الدعوة السلفية" حول المشاركة في جمعة "١٨ ـ ١١ ـ ٢٠١١م"،» صوت السلف (٢١ ذو الحجة ١٤٣٢هـ ـ ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5789>.

(٦٠) انظر: حسام صدقة وابتسام تعلب، «الأحزاب المقاطعة تصف المليونية بـ جمعة قندهار، وتتهم الإسلاميين بالعمل لتسلم السلطة،» **المصري اليوم**، ١٩/١١/٢٠١١، <http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?articleid=317928&issueid=2324>.

(٦١) انظر حوار ياسر برهامي مع قناة الجزيرة بتاريخ ٢٣ آذار/مارس ٢٠١٢: <http://www.youtube.com/watch?v=6yjkuwdujug>.

(٦٢) حول إبطال قرار القضاء الإداري ببطلان الهيئة التأسيسية للدستور، انظر: «القضاء الإداري يقضي ببطلان قرار البرلمان بتشكيل تأسيسية الدستور،» أخبار مصر (١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٢)، <http://news.egypt.com/arabic/permalink/2001731.html>.

ويبقى الاختلاف سيد الموقف بين الإخوان والسلفيين من جهة، والقوى العلمانية من جهة أخرى، حتى في إعادة تشكيل الهيئة التأسيسية، إلى أن أعلنت المحكمة الدستورية بطلان انتخابات مجلس الشعب[٦٣].

على العموم، من الواضح أنّ معركة الدستور تمثل بالنسبة إلى التيار السلفي القضية المركزية، فهي المدخل لتحقيق أهدافهم في حماية الهوية الإسلامية لمصر، وجعل المادة الثانية بمنزلة مفتاح ذهبي لمنع أي تشريعات أو قوانين يرى السلفيون أنها تعارض الشريعة الإسلامية. وتجسّد هذه المعركة الصراع الشرس بين هذا التيار والتيارات العلمانية والليبرالية والقبطية المتخوفة من سعي الإسلاميين إلى إقامة دولة إسلامية بدلاً من الدولة الديمقراطية المدنية.

وسنلاحظ أن «الصراع على الدستور» كان بمنزلة «العربة» التي ركبها السلفيون في تبرير الانتقال من رفض المشاركة السياسية والاستنكاف عن العمل الحزبي، إلى الدخول في قلب العملية السياسية والسجالات الدائرة بذريعة حماية الهوية الإسلامية من جهة، والصراع مع التيارات التي تريد تغييرها من جهة ثانية، ومحاولة استثمار الديمقراطية للوصول إلى حلم تطبيق الشريعة الإسلامية، عبر تفعيل المادة الثانية من الدستور، وعبر الوصول إلى الأغلبية في البرلمان المصري.

على السطح السياسي، فإنّ الجدل يبدو غريباً، إذ كانت هذه المادة (٢) في الدستور موجودة بصيغ متقاربة ومتشابهة في النظام السياسي المصري سابقاً، ولم يطرأ عليها أي تغيير في التعديلات الدستورية، ولم يتم المسّ بها، فلماذا تثير الآن هذا الجدال الكبير، في عملية صياغة الدستور؟

السبب أن هنالك معركة أخرى تختفي خلف النقاش الحالي، تتمثل بمخاوف وطموح كل طرف، حول قضايا رئيسة، أبرزها: سؤال تطبيق الشريعة والأسلمة، الهوية والمواطنة، ضمانات الدولة المدنية والحريات الفردية.

١ ـ سؤال تطبيق الشريعة والأسلمة

فالأقباط والليبراليون يخشون أن تكون المادة (٢) مستقبلاً أداة لتقييد

(٦٣) حول تلك التطورات، انظر: «مصر: المجلس العسكري يؤكد إجراء الانتخابات في موعدها بعد أحكام المحكمة الدستورية،» بي بي سي عربي (١٥ حزيران/يونيو ٢٠١٢)، <http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2012/06/120614_egypt_verdict.shtml>.

التشريعات وباباً واسعاً للأسلمة الاجتماعية، فهم أرادوا التخلص منها، وعندما لم يفلحوا حاولوا إزالة (أل) التعريف من كلمة «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»، لضمان عدم إلزاميتها، ولما أخفقوا في التعديلات، وجد بعضهم في وثيقة السلمي فرصة جديدة لتقييد الإسلاميين، وأخيراً الآن يريدون دوراً أكبر في صياغة الدستور لضمان عدم تمرير جمل وأفكار تثير القلق من محاولات الأسلمة.

على الجهة المقابلة، لا يتحدث الإخوان عن المادة الثانية إلا من زاوية الحفاظ عليها بوصفها مادة رمزية وتحدد هوية مصر؛ أما السلفيون فهم يعولون كثيراً على هذه المادة وعلى الفتوى الدستورية التي صدرت في عام ١٩٩٦، وتجعلها ملزمة، وليست ديكورية، كما يقول عبد المنعم شحات، لتكون مستقبلاً سيفاً قوياً بيدهم في تقييد التشريعات بما لا يخالف الشريعة الإسلامية[٦٤].

٢ ـ سؤال الهوية والمواطنة

إن تأكيد السلفيين المادة الثانية يدخل في سياق الحديث عن «مصر الإسلامية»، بوصفها دولة يؤدي فيها الدين دوراً حيوياً، ويكون ذلك مدخلاً مهماً لمنح خطابهم السياسي المشروعية والقوة والحضور، بينما الأقباط والليبراليون، يريدون التركيز على الجانب المدني والديمقراطي في هوية الدولة، حرصاً على مبدأ المواطنة، بأن يكون مبدأ مهيمناً وليس ثانوياً أو خاضعاً للتفسيرات الدينية.

بالنسبة إلى الأقباط، فإن الحديث عن الهوية الإسلامية لمصر يجعل من الوجود القبطي شيئاً ثانوياً، أو هوية فرعية وهامشية، وهو ما يقلقهم على مستقبلهم في مصر ودورهم الثقافي والسياسي.

٣ ـ الموقف من الدولة المدنية

إن تأكيد الهوية الإسلامية (لدى السلفيين)، يجعل من الإسلام الصفة

---

(٦٤) حول فتوى المحكمة الدستورية وأبعاد هذا القرار ونصه ودلالاته، انظر: Nathan J. Brawn and Clark B. Lambardi, «The Supereme Constitutional Court of Egypt on Islamic Law, Veiling and Civil Rights: An Annotated Translation of Supreme Constitutional Court of Egypt Case No 8, of Judicial Year 17,» *American University International Law Review*, vol. 21, no. 3 (May 1998), pp. 437-461 >.

الأساسية للدولة، بينما الأقباط والليبراليون فهم يريدون الدولة مدنية ديمقراطية بدرجة رئيسة، وهذا ما قابله رفض سلفي واضح لمفهوم الدولة المدنية، بوصفها دولة علمانية، كما هي الحال عند عبد المنعم الشحات، بينما يرى سلفيون آخرون، مثل محمد المقدم، ضرورة تعريف المقصود بالمدنية أولاً قبل إعلان الرفض أو القبول.

حاول الإخوان اتخاذ موقف متوسط بينهم، إذ قالوا نريد دولة مدنية بمرجعية إسلامية، فتم رفض هذا التعريف من السلفيين ومن العلمانيين المتطرفين.

السؤال حول الدستور المصري والمادة الثانية فيه، ينعكس على النقاش داخل العالم العربي بأسره، بخاصة مع إفراز الربيع العربي صعود الإسلاميين، ما صعّد من الأسئلة المرتبطة بالديمقراطية والمدنية والعلاقة بين الدين والدولة وتطبيق الشريعة والأسلمة. . . إلخ.

يقف خطاب جماعة الإخوان المسلمين في المنتصف بين العلمانيين المتطرفين والسلفيين، وإن كان هنالك شكوك حول صدقية هذا الخطاب وديمومته، بخاصة أن هنالك خطابات أخرى تظهر، مثل حديث المرشح للرئاسة المصرية، خيرت الشاطر، مغايرة في طبيعتها لهذا الخطاب. إذ أعلن الشاطر بوضوح، أن هدفه الأول والأخير في الرئاسة تطبيق الشريعة الإسلامية، وهو هدف لا نراه حتى في برنامج حزب الحرية والعدالة لانتخابات مجلسي الشعب والشورى بعد الثورة[٦٥]!

هذه السجالات والجدالات تعيد طرح الموضوع الكبير الذي بقي حتى الآن من دون حلول واضحة توافقية، ويتمثل بالعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع؛ ففي أوروبا هنالك علمانيات متعددة، ضد الدين (فرنسا)، متعايشة مع الدين (أمريكا)، بينما في العالم العربي لا يزال هنالك افتقار لإجماع مماثل داخل الدول على دور الدين وحدود ذلك، وهو ما يثير تساؤلات وشكوكاً حول مستقبل الديمقراطية والإسلام السياسي ويضع الربيع العربي في مهب الريح، كما سنناقش في فصول قادمة!

---

(٦٥) انظر: خيرت الشاطر، «تطبيق الشريعة هدفي الأول والأخير،» محيط (٥ نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، < http://www.moheet.com/2012/04/05 >.

رابعاً: الزلزال: القفز إلى قلب المشهد السياسي

«إذا ببعض إخواننا يُستدرجون إلى الفخ وينحرفون عن منهج الله، إنها الحزبية المقيتة التي فرّقت المسلمين، . . ، السلفية منهج، فإذا انحرفت عنه فليست بسلفية»!

الشيخ سامي السيد أبو حفص

الشهور التي تلت تنحّي مبارك، كانت بمنزلة «لحظة دقيقة» لمخاض تاريخي وفكري للسلفية، شهدت مناظرات ونقاشات داخل التيارات السلفية وفي ما بينها، وأسفرت بعد أسابيع عن مواقف متباينة تجاه العمل السياسي عموماً. إذ تمخضت النقاشات داخل الدعوة السلفية في الإسكندرية عن تأسيس حزب النور في شهر حزيران/يونيو ٢٠١١[٦٦].

في مرحلة لاحقة، أُعلن عن تأسيس حزب الفضيلة السلفي. ثم سحب عدد كبير من الأعضاء توكيلاتهم من الحزب وأسسوا حزب الأصالة في شهر تموز/يوليو، يترأسه اللواء المتقاعد عادل عبد المقصود، شقيق الشيخ محمد عبد المقصود، أحد أبرز شيوخ السلفية الحركية في القاهرة[٦٧]. أما الجماعة الإسلامية فقد أسست حزب البناء والتنمية، وتولى تأسيسه القادة التاريخيون للجماعة، مثل طارق الزمر، صفوت عبد الغني[٦٨]، وقد واجه الحزب مشكلات فنية بالاعتراف به من قبل الدولة في مرحلة التأسيس.

يشير الكاتب جمال سلطان، الذي شارك في عضوية أكثر من حزب سلفي تحت التأسيس، أن هنالك محاولات جرت لتجميع القوى السلفية، خارج الدعوة السلفية في الإسكندرية، في جبهة واحدة، تضم السلفيين في القاهرة والدلتا المصرية والصعيد ومناطق مختلفة، لكن التباينات الحركية والفكرية بين

---

(٦٦) حول الموافقة على تأسيس حزب النور السلفي، انظر: «لجنة شؤون الأحزاب توافق على تأسيس «حزب سلفي» لأول مرّة في مصر،» العربية نت (٢ حزيران/يونيو ٢٠١١)، <http://www.alarabiya.net/articles/2011/06/12/152997.html>.

(٦٧) حول أسباب الانسحاب من الفضيلة وتأسيس حزب الأصالة تفسير محمد عبد المقصود لذلك، انظر مقطع الفيديو التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=zrqbons5tjm>.
وانظر أيضاً البيان التأسيسي لحزب الأصالة: <http://www.youtube.com/watch?v=s6dlizznnxc&feature=related>.

(٦٨) انظر الموقع الرسمي لحزب الأصالة: <http://www.alasalah.org/pages/home.html>.

هذه المجموعات، أضعفت هذه المحاولات فتمّ الاستعاضة عنها بأن تقوّم كل مجموعة كبيرة حزبها أو إطارها السياسي التنظيمي، ثم يجري التفكير لاحقاً في عملية التجميع، وهو ما دفع إلى تأسيس أحزاب متعددة، مثل الفضيلة، ثم انشق عنه الأصالة؛ البناء والتنمية ـ الجماعة الإسلامية؛ السلامة والتنمية ـ تنظيم الجهاد؛ الإصلاح والنهضة، وغيرها.[٦٩]

بالتزامن مع ذلك، أعلنت مجموعة من شيوخ السلفية تأسيس «مجلس شورى العلماء»، الذي قرر عدم الدخول في العملية السياسية بصورة مباشرة، من خلال الانتخابات أو تأسيس الأحزاب، لكن مع دعم من يرونه الأصلح، والأفضل في الانتخابات[٧٠]، ودعمت هذه الهيئة لاحقاً الأحزاب السلفية الجديدة، وبدرجة رئيسة حزب النور.

في المقابل، بقيت مجموعات سلفية على مواقفها السابقة، ولم تدخل العملية السياسية، ورفضت المشاركة في الانتخابات ووقفت ضد تأسيس السلفيين لأحزاب سياسية، وفي مقدمتها «التيار المدخلي»، وشيخه محمد رسلان[٧١]، ومعه بعض السلفيين، الذين شككوا في جدوى العملية السياسية وشرعية الديمقراطية نفسها بوصفها بضاعة غربية، مثل سامي السيد الملقب بـ أبي حفص في مدينة المنصورة[٧٢].

إذاً، انجلى غبار اليوم التالي للثورة عن انشطار في مواقف التيارات السلفية وتباينها تجاه التحول نحو المشاركة في العمل السياسي والحزبي، وشهدت تلك المرحلة سجالات داخلية بين السلفيين، حول تأصيل الموقف من

---

(٦٩) حوار مع جمال سلطان في مدينة القاهرة (فندق كمبينسكي)، في ٢٩ أيار/ مايو ٢٠١٢.

(٧٠) يتكوّن المجلس من ٨ شيوخ سلفيين معروفين في مصر، ويرأسه رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية، وقد أصدر البيان الأول في شهر آذار/ مارس ٢٠١١، ودعا فيه المصريين إلى التصويت في الاستفتاء الدستوري بالموافقة، وأعلن عن عدم الموافقة على المساس بالمادة الثانية من الدستور المتعلقة باعتبار مبادئ الشريعة المصدر الرئيسي، وأبدى عدم ممانعة من المشاركة السياسية، وأهاب بالعلماء الكبار عدم الترشح في الانتخابات، انظر: «البيان الأول لمجلس شورى العلماء،» موقع مجلس شورى العلماء بمصر (٢ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 37>.

واانظر أيضاً: كلمة مصطفى العدوي، أحد أعضاء المجلس، التي يشرح فيها توجّه مجلس شورى العلماء، ويدعم خلالها حزب النور السلفي: <http://www.youtube.com/watch?v = xjzukvlr4eo&feature = rclated>.

(٧١) انظر موقف رسلان: <http://www.facebook.com/video/video.php?v = 147948515282313>.

(٧٢) انظر مقطع مسجل لخطبته ضدّ تحوّل السلفيين إلى العمل الحزبي: <http://www.youtube. com/watch?v = op7lq-jsceo&feature = related>.

العمل السياسي والحزبي؛ ففي الوقت الذي انبرى قادة الدعوة السلفية في الإسكندرية بتبرير تحول موقفهم إلى المشاركة في العمل الحزبي والانتخابات، استمر آخرون في مهاجمتهم وتأكيد الموقف السابق للسلفية، وانقسم الخطاب السلفي بين هذين الاتجاهين.

يفسّر عبد المنعم الشحات تحوُّل الدعوة السلفية نحو العمل السياسي والحزبي أن موقفهم سابقاً كان مبنياً على تقدير المصالح والمفاسد، في ظل نظام مبارك، أما ما بعد الثورة فالأمور اختلفت، وهو ما دفع إلى إعادة تقييم الواقع وتقرير الموقف بناء عليه[٧٣].

يتمثل اختلاف الظروف (وفق خطاب سلفية الإسكندرية) بزوايا متعددة؛ **أولها**، أن التعامل كان يتم سابقاً مع المادة الثانية من الدستور (دين الدولة ومصدر التشريعات) بوصفها مادة شكلية (ديكورية)، بلا قيمة تشريعية مؤثرة، إلى أن جاءت فتوى المحكمة الدستورية في عام ١٩٩٦، بمنح هذه المادة قوة في منع القوانين المخالفة للشريعة، وهذا سبب ـ وفقاً للشحات ـ لعدم اعتبار مجلس الشعب سلطة تشريعية بالمعنى المطلق، الذي يحرّمه السلفيون، بل سلطة تشريع مقيدة بما لا يخالف شرع الله.

السبب **الثاني**، والجوهري، هو أن المشاركة السياسية سابقاً كانت محفوفة بالتنازلات ومحدودة النتائج العملية، ولا تأتي بمصالح حقيقية، بينما الآن الوضع اختلف وإمكانية الاستفادة من المناخ الجديد أكبر بكثير، وهو ما يقتضي إعادة النظر في موقف السلفيين، وفقاً لقاعدة المصالح والمفاسد.

تصدّى شيوخ الاتجاه المدخلي والجامي (محمد رسلان، هشام البيلي، طلعت زهران، محمود لطفي عامر)، للرد على الخطاب السلفي ـ الحزبي، بالإصرار على مواقفهم السابقة بتحريم العمل الجماعي والحزبي بوصفه بدعة وتفريقاً بين المسلمين وتمزيقاً لهم، والقول إن الديمقراطية حرام، ومجالس النواب هي مجالس تشريع لا تجوز، والانتخابات غير جائزة... إلخ[٧٤].

---

(٧٣) انظر تصريح عبد المنعم الشحات: <http://www.youtube.com/watch?v=sgezrplwjwu>.

(٧٤) انظر ردّ هشام البيلي على حجّة عدم ترك الساحة التي يقول بها السلفيون الحزبيون: <http://www.youtube.com/watch?v=xhrj_c-brvo&feature=related>.

وانظر ردّ محمد رسلان على العمل الحزبي وتحريمه له في خطبته (١ نيسان/أبريل ٢٠١١): <http://www.youtube.com/watch?v=fvxr9hfbzmm>.

ساهم سامي العربي، بالرد المفصّل على توجُّه السلفيين نحو العمل الحزبي معتبراً أنه خروج على منهج السلف، مشيراً إلى التناقضات بين ما كان يقوله السلفيون قبل الثورة المصرية وما يقولونه بعدها، مشيراً إلى أن المسألة ليست اختلافاً في الفتوى لاختلاف الظروف، إنما هي مرتبطة بمنهج الدعوة السلفية الذي يرفض القبول بالديمقراطية والانتخابات واللعبة السياسية بشروطها القائمة[٧٥].

على الرغم من حداثة عهد السلفيين في العمل الحزبي والسياسي، بخلاف أشقائهم من جماعة الإخوان المسلمين الذين تمرّسوا في اللعبة السياسية، ومع حالات المد والجزر في سياق أنظمة شبه سلطوية، إلاّ أنّ الأحزاب السلفية أظهرت، خلال شهور قليلة (ما بين تأسيس الحزب والانتخابات)، قدرة كبيرة على الدعاية والحشد والتجنيد، واستطاعت الحصول على نتيجة كبيرة في انتخابات مجلسي الشعب والشورى، إذ حلّت ثانياً بعد حزب الحرية والعدالة ـ الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين.

يمكن ملاحظة الفاعلية الاجتماعية والشعبية السلفية من خلال مرحلتين، **الأولى**، الحملة الانتخابية، و**الثانية**، النتائج في انتخابات الشعب والشورى.

١ ـ الحملة الانتخابية

اشتركت الأحزاب السلفية التي قررت خوض الانتخابات (حزب النور، الأصالة والبناء والتنمية) ضمن تحالف واحد، أطلق عليه اسم «التحالف الإسلامي»؛ فيما قرر الإخوان المسلمون خوضه ضمن تحالف مختلف، ما جعل علاقتهم مع السلفيين تأخذ طابعاً مرتبكاً خلال فترة الانتخابات، ما بين الأحاديث الدافئة والودية، في مواجهة حملة التيارات العلمانية تارة، وما بين التنافس الشديد في الانتخابات وتبادل الاتهامات تارةً أخرى.

تحوّل جزء كبير من الاهتمام الإعلامي بالانتخابات إلى الأحزاب السلفية الجديدة، التي أصبح قادتها صيداً سهلاً للمحطات التلفزيونية، للحصول على تصريحات مثيرة، جراء الخبرة المحدودة لهؤلاء في التعامل مع الإعلام الليبرالي.

---

(٧٥) انظر محاضرة سامي العربي بعنوان «هل حزب النور حزب سلفي أم علماني.. نداء إلى المغفلين!»، في الرّد على حزب النور وتفنيد خطابهم السياسي: <http://www.youtube.com/watch?v=oyxz3czgqem>.

وشهدت الشهور الأولى تخبطاً من السلفيين وتفاوتاً في التصريحات، إلى أن قرر حزب النور تحديد متحدثين رسميين فيه للتعامل مع الإعلام وتجنُّب هذه الهفوات.

في المقابل، استثمر السلفيون الفضاء الإلكتروني جيداً للترويج لمرشحيهم ولتدشين حملاتهم الانتخابية، وقد نجحوا تماماً في تركيز الضوء على الهوية الإسلامية لمصر، ومخاطبة عواطف الناس الدينية، وقد أسسوا مواقع وصفحات فاعلة على الـ فايس بوك، للتعريف بأنفسهم ونشاطاتهم، وهو ما تميزوا به عن الأحزاب السياسية العلمانية العريقة(٧٦).

على الأرض؛ عملت «الماكينة السلفية» بكفاءة عالية، عبر حضورها المتغلغل في المساجد، وعلاقة شيوخها وأنصارها مع الشارع المصري، واختزلت جزءاً كبيراً من التنافس وكأنّه صراع ما بين المرجعية الإسلامية والهوية الحضارية لمصر وما بين التغريب. وهو ما يميزهم حتى عن جماعة مثل الإخوان المسلمين التي تبدو شعاراتها وأطروحاتها أكثر براغماتية ومراوغة في التعامل مع السجالات السياسية حول الدولة المدنية والديمقراطية، فيما يقدّم السلفيون خطاباً متماسكاً صلباً بالحديث عن الدولة الإسلامية والمرجعية الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وإعلان العداء للتيارات العلمانية واليسارية وغيرها.

في المقابل، أدى الخطاب الديني الصارخ لدى السلفيين، إلى استفزاز التيارات والأحزاب العلمانية، فكالوا التهم ضد السلفيين بتوظيف الدين واستغلال المساجد وتسييسها، وقولبة التنافس في إطار غير عادل، وكأنه بين مسلمين وكافرين، بل تجاوز ذلك إلى اتهامهم بتلقّي الأموال من الخارج، وشراء أصوات الطبقات الفقيرة بها، وهو ما نفاه الحزب مؤكداً تواضع النفقات المالية ومحدودية المصادر المتاحة لحملته الانتخابية(٧٧).

الحملة الانتخابية السلفية شملت أغلب ـ إن لم يكن جميع ـ المحافظات المصرية، واستثمر السلفيون جيداً رصيدهم الحركي في العقود الماضية، إذ

---

(٧٦) على سبيل المثال، انظر: صفحة دعم التحالف الإسلامي للانتخابات القادمة على موقع التواصل الاجتماعي الـ فيسبوك: <http://www.facebook.com/united.islamic.parties>.

(٧٧) انظر: عمرو عبد الرحمن، ««الجارديان» تكشف عشرات المخالفات الانتخابية لحزب النور.. وتسخر من محاولات تبرئة المخلوع،» مصر الجديدة، ٤/ ١/ ٢٠١٢، <http://www.misrelgdida.com/article/82112.html>.

لديهم أفراد وأنصار ناشطون وفاعلون في أغلب هذه المناطق، كانوا مستعدين لتشغيل الماكينة الانتخابية في كل مكان تقريباً.

لم يقتصر حزب النور على خبرته الخاصة بالاتصال الاجتماعي والجماهيري، بل عقد دورات تدريبية على الحملات الانتخابية، لتأهيل كوادره للتعامل مع الانتخابات[٧٨].

من الموضوعات التي أثارت جدلاً واسعاً حول الحملة الانتخابية للأحزاب السلفية، موضوع المرأة، إذ غيّر السلفيون مواقفهم السابقة الرافضة لمشاركة المرأة بالترشح لمجلس الشعب، وقدّموا ٥٨ مرشحة من النساء، ضمن قوائمهم الانتخابية، إلاّ أن هذا التحول صاحبه لغط كبير، لأن أغلب صور مرشحات النور، لم تظهر ضمن الحملة الانتخابية أو تم استبدالها بصورة لوردة، ما اعتبرته منظمات نسوية اعتداءً على حقوق المرأة وصورتها الاجتماعية.

تفسّر ذلك فتوى ياسر برهامي، مقارنة بين «مفسدة» وجود مرأة في قائمة حزبية، وبين مفسدة ترك مقاعد البرلمان لمن سماهم بالعلمانيين، أو من لا يتبنون خطاباً سياسياً يحقق طموح القاعدة العريضة من الإسلاميين، ما قد يؤدي إلى دستور علماني أو ليبرالي[٧٩].

ما أخذه المراقبون على السلفيين، أنه على الرغم من هذا التغير في الموقف من النساء؛ إلاّ أن حضور المرأة في الحملة الانتخابية ومخاطبتها للشارع كان شبه مفقود في أغلب المحافظات، إذ على الرغم من انعقاد مؤتمر للتعريف بالمرشحات الإسلاميات في الانتخابات، لم تكن هنالك على المنصة أي مرشّحة[٨٠]!

---

(٧٨) على سبيل المثال، انظر: «بالصور.. حزب النور بكفر الشيخ يستعد للانتخابات بمحاضرات علمية وعملية،» **اليوم السابع**، ٢١/ ١٠/ ٢٠١١، <http://www.youm7.com/news.asp?newsid=517560>.

(٧٩) حول تغير موقف السلفيين من ترشيح المرأة، انظر: محمد حسن شعبان وأحمد صبري، «قانون الانتخابات بمصر يجبر «الإسلام السياسي» على مراجعة موقفه من «ولاية المرأة»،» **الشرق الأوسط**، ٢٠/ ١٠/ ٢٠١١، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=12014&article=645933&feature>.

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ونص فتوى برهامي، في: «حكم مشاركة المرأة في المجالس النيابية،» صوت السلف (٨ ذو القعدة ١٤٣٢هـ ـ ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5710>.

إذ يجيب حول مدى جواز ترشح المرأة بما يلي: «اختلف المعاصرون في توصيف المجالس النيابية: هل هي ولاية؛ فلا يجوز تولية المرأة؟ أم هي مجرد مشاورة؛ فلا مانع من وجود نساء فيها؟ فقد شاور النبي (ﷺ) أم سلمة (ﵺ) في الحديبية، وشاور عبد الرحمن بن عوف (ﷺ) الجميع في تولية عثمان أو علي (ﷺ) حتى النساء في البيوت، ولا دليل على المنع من ذلك.

٢ ـ صدمة الانتخابات

كانت المفاجأة **الكبرى** في نتائج الانتخابات نفسها، إذ حقق تحالف الأحزاب السلفية، وبدرجة كبيرة حزب النور، المرتبة الثانية بعد حزب الحرية والعدالة ـ الإخوان، متفوقين على الأحزاب المصرية العريقة، مثل الأحزاب القومية واليسارية، وحتى على حزب الوفد المعروف، وعلى التيار الليبرالي أيضاً.

حصل تحالف السلفيين على ١٢٣ مقعداً من أصل ٤٩٨ مقعداً لمجلس الشعب، أي نسبة تقارب ٢٠ في المئة، في حين حصل الإخوان على ٢٠٧ مقاعد، بنسبة تصل إلى ٤١ في المئة من مجلس الشعب، وبذلك يكون الإسلاميون عموماً قد حصدوا ما يفوق ٦٠ في المئة من مقاعد المجلس.

تجلّت المفاجأة **الثانية** في أنّ أغلب مقاعد التيار السلفي حصل عليها من

= والصحيح عندنا أنها ولاية، بل هي أقرب إلى توصيف أهل الحلّ والعقد عند الفقهاء؛ لأن من حقّ هذه المجالس عزل الحاكم ونوّابه ومساءلتهم، وفي بعضها تعيينهم، ولكن الواقع الحالي لا بدّ فيه من النظر إلى «خير الخيرين وشر الشرّين»، وإعمال قاعدة: «مراعاة المصالح والمفاسد» بميزان الشريعة، فنحتمل أدنى المفسدتين لدفع أشدهما، ونجلب أعظم المصلحتين ولو فاتت أدناهما؛ فالله لا يحب الفساد، وقد قال شعيب (ﷺ): ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٨٨].

ولو نظرتَ إلى مفسدة وجود امرأة مسلمة في قائمة حزبية ـ «قد تصل إليها نسبة النجاح وقد لا تصل، وهي إن وُجدت في المجلس نصرتْ قضية الشريعة الإسلامية، ومنعت مِن سنِّ ما يخالفها» ـ وبيْن مفسدة ترك ٦٥ في المئة من مقاعد المجلس النيابي للعلمانيين وأشباههم، أو لمن لا يتبنون خطاباً سياسياً يحقق طموحات القاعدة العريضة من الإسلاميين ـ وإن حسبوا على الإسلاميين ـ ؛ ما قد يؤدي إلى صياغة دستور علماني أو ليبرالي سيكون قيداً بلا شك على الدعوة إلى الله والعمل الإسلامي كله ـ ولكن هذه المرة باسم «الدستور والقانون»، وليس باسم «الدولة البوليسية» ـ ، لو نظرتَ إلى المقارنة بين المفسدتين؛ لوجدتَ مفسدة وجود امرأة مسلمة على القائمة لا يمكن أن تقارن بالمفاسد الكبرى المذكورة، وغيرها. .

وأن احتمال هذه المفسدة هو مِن جنس احتمال النبي (ﷺ) في الحديبية أن يمحو «بسم الله الرحمن الرحيم»، ويكتب: «باسمك اللهم»، وأن يمحو «محمد رسول الله» ويكتب: «محمد بن عبد الله»، وأن يقبل أن يَرُد من جاءه مسلماً، ولا يرد المشركون من ذهب إليهم مرتداً؛ مع كونه ظلماً وجوراً لو جرد عن مصلحة إمضاء صلح الحديبية والفتح المبين الذي حصل به.

واعتراضنا على من سبقونا في العمل السياسي قديماً في ظل النظام البائد ـ قطع الله عن المسلمين سنته ـ إنما كانت على تنازلات عقدية وعملية، مثل: قبول أدب الزندقة والإباحية، وقبول نتائج صناديق الاقتراع ولو جاءت بإلغاء الشريعة، والتصريح بعدم كفر اليهود والنصارى مثلاً؛ من أجل تحقيق مصلحة انتخابية.

وكان منها: «مسألة ترشيح المرأة»؛ لأن كل هذا لم يكن هناك ما يقابله من مصالح أو دفع مفاسد أعظم بميزان الشريعة، بل ولا يمكن أن يقابله؛ لأن مفسدة التصريح بخلاف التوحيد وأن الإسلام هو الدين الحق دون ما سواه، والقبول بأدب سب الله ورسله ـ وهو انعدام الأدب، بل سوءه ـ أعظم السوء لا تدانيها ولا تساويها مفسدة أخرى؛ لذا كان موقفنا من الموافقة على ترشيح النساء على قائمة حزب النور من باب «إعمال قاعدة المصالح والمفاسد»، وليس «تنازلاً عن ثوابتنا»، ولا «إعطاء للدنية في ديننا».

خلال القوائم الحزبية، بينما كانت حصة حزب النور هي الكبيرة والرئيسة، إذ حصل على ١٠٩ مقاعد، بينما حصل حزب الأصالة فقط على ٣ مقاعد، وحزب البناء والتنمية على ١١ مقعداً؛ فبرز بوضوح أنّ حزب النور ـ الدعوة السلفية في الإسكندرية هو اليوم الرقم الصعب والممثل الأكبر للاّعب السلفي الجديد، وبخاصة أن مرشحيه تمكنوا من الفوز في أغلب المحافظات المصرية؛ في المقابل اقتصر حضور حزب الأصالة، بدرجة رئيسة على القاهرة، وحزب البناء والتنمية، على المناطق الريفية، مثل أسيوط وسوهاج والسويس والمنيا وقِنا.

نظراً إلى حجم النجاح والحضور الذي حققه حزب النور في الانتخابات، فإن قائمة الفائزين تكاد تنتشر في أغلب الدوائر الانتخابية، بلا استثناء، المدنية والحضرية على السواء، وإن كانت النتائج الأكثر قوة جاءت في المحافظات الشمالية والغربية الساحلية.

وعلى الرغم من محاولات التفاف كل من الإخوان والسلفيين على التنافس الشديد الذي جرى بين مرشحيهم في أغلب المحافظات، عبر شعارات مثل «الإخوان والسلفيون يد واحدة»، فإن الخصومة كانت في أوقات متعددة تحل محلاً للتفاهم، والصراع بدلاً من التعاون، وهي حالة طبيعية بين حزبين رئيسين يتنافسان على المقاعد الأكثر، ويقتسمان في الوقت نفسه القاعدة الإسلامية والمحافظة في المجتمع المصري.

ويظهر الجدول الرقم (١ ـ ١) أدناه، عدد الفائزين من حزب النور في المحافظات والدوائر الانتخابية. إذ يبدو واضحاً من خلاله حجم الانتشار الجغرافي (أغلب المناطق السكانية)، والاجتماعي (المناطق المدنية والريفية)، ما يمنح مؤشرات مهمة على حضور الحزب وفعاليته الحركية العامة.

الجدول الرقم (١ ـ ١)

عدد الفائزين من حزب النور في المحافظات والدوائر الانتخابية

المحافظة	العدد
القاهرة	٤
الإسكندرية	٦
أسيوط	٣
الأقصر	١

يتبع

تابـــع

الفيوم	٤
بور سعيد	١
دمياط	٣
كفر الشيخ	٦
البحر الأحمر	لا شيء
دمنهور+ الدلنجات	١١
الجيزة	٦
الإسماعيلية	٢
السويس	١
المنوفية	٤
بني سويف	٦
الغربية	٨
القليوبية	٤
المنيا	٦
قنا	٣
الوادي الجديد	٣
مرسي مطروح	٥
سيناء: شمال وجنوب	٢
سوهاج	٦
الدقهلية	٨
أسوان	١
الشرقية	٥
المجموع	**١٠٩**

وعلى الرغم من أنّ النظر إلى انتخابات مجلس الشورى (التي جرت في شباط/فبراير ٢٠١٢)، ليس بالأهمية ذاتها لمجلس الشعب، إلاّ أنّ حزب النور قرر المشاركة فيها، مبرّراً عبد المنعم الشحات ذلك بسببين رئيسيين(٨١):

الأول: يعود للإعلان الدستوري، الذي يحدد المرحلة الانتقالية، إذ يمنح

(٨١) انظر: «محاضرة عبد المنعم الشحات: لماذا نخوض انتخابات مجلس الشورى،» موقع أنا السلفي:
<http://www.youtube.com/watch?v=gcnwcpmvmim>.

مجلسي الشورى والشعب مجتمعين الحق في تشكيل الهيئة المنوط بها وضع الدستور الجديد، ما يعطي الشورى أهمية استثنائية في تسمية أعضاء اللجنة، وهي قضية أساسية بالنسبة إلى السلفيين، كما يوضّح الشحات، لضمان أغلبية داخل اللجنة تثبّت المرجعية الإسلامية في الدستور.

الثاني؛ أنّ انتخابات مجلس الشورى بمنزلة «رسالة سياسية» للمجلس العسكري، في حال قرر الانقلاب على الثورة، أن الشعب لا يزال مستيقظاً، من خلال المشاركة الجماهيرية في الانتخابات، ما يمنع من استفراد المجلس العسكري بالإخوان والسلفيين، وحتى بباقي الأحزاب السياسية.

لم تختلف نتائج انتخابات مجلس الشورى، التي شارك فيها قرابة ثلاثة ملايين ناخب فحسب، عن نتائج مجلس الشعب، إذ حصد الحرية والعدالة والنور، أغلبية مريحة في النتائج، وفق الجدول الرقم (١ ـ ٢) التالي:

الجدول الرقم (١ ـ ٢)

نتائج انتخابات مجلس الشورى

الحزب	الحرية والعدالة	النور	الوفد الجديد	الكتلة	الحرية	المستقلون	السلام الديمقراطي	المجموع
عدد المقاعد	١٠٥	٤٥	١٤	٨	٣	٤	١	١٨٠
النسبة (بالمئة)	٥٨,٣	٢٥	٧,٧	٤,٤	١,٦	٢,٢	٠,٥٥	١٠٠

في الحصيلة؛ حصل كلّ من الحرية والعدالة والنور، من ضمن المقاعد المنتخبة، على ما مجموعه ٨٣,٣ في المئة، قبل تعيين الرئيس لثلث الأعضاء، ٩٠ مقعداً المتبقية[٨٢].

في الموقف من الانتخابات الرئاسية؛ ظهرت مؤشرات التباين والاختلاف داخل الأوساط السلفية نفسها، في المرحلة الأولى تجاه المرشح القريب من الخط السلفي، حازم أبو إسماعيل، إذ حظي بتأييد ودعم جزء من التيار السلفي، بخاصة في القاهرة؛ بينما التزم التيار الأكبر، الدعوة السلفية في

(٨٢) انظر «موقع الهيئة العامة المصرية للاستعلامات»: <http://www.sis.gov.eg/vr/shura2012/ahtml/05txt.htm>.

الإسكندرية ـ حزب النور، بالصمت وعدم إبداء موقف معيّن حتى انجلاء مشهد الانتخابات عن الاصطفافات والفرص المتاحة.

قدمت الدعوة السلفية، مبادرة لـ «توحيد الصوت الإسلامي» في انتخابات الرئاسة، من خلال الاتفاق على مرشح واحد، بالتوافق بين القوى والمؤسسات الإسلامية المعروفة، وعرضت المعايير التي حددتها للمرشح، ومن أبرزها: ألّا يكون متهوراً ولا صدامياً ولا نرجسياً ولا مشبوهاً أو متميّعاً في انتمائه العقدي لأهل السنة والجماعة، أو مستبداً وعنيداً، بل أن يكون عاقلاً حكيماً غير مستفز، ومتوازناً نفسياً، ذا خبرة سياسية وحنكة إدارية عملية وصاحب مشروع متكامل لإنقاذ البلاد، ويدير الرئاسة بروح الفريق الواحد، ويتمتع بقبول شعبي، وذا شخصية قوية، ومعظِّماً لمبدأ الشورى، ومطلقاً لحرية الدعوة الإسلامية، ويتبنى خطاباً تصالحياً مع الداخل ومطمئناً للخارج ما أمكن، وحسن العلاقة مع أغلب أو جميع الأطراف ذات التأثير في هذه المرحلة، قادراً على لمّ المصريين الوطنيين بأطيافهم كافة حول مشروع إعادة بناء مصر.. إلخ.

ربما أبرز ما يلفت الانتباه في هذه المعايير أنها تأخذ طابعاً عملياً وواقعياً؛ ففي تحديد الشروط لا يقفون عند ما جاء بالتراث الفقهي الإسلامي، بقدر ما يضعون معياراً لـ «رجل المرحلة»، وهو بحد ذاته بمنزلة تطور مهم في الفقه السياسي السلفي، مثل الاكتفاء ببند «حماية حرية الدعوة»، وعدم إلزامه بتطبيق الشريعة الإسلامية، ومطالبته بالانفتاح على الداخل وطمأنة الخارج، ولمّ الشمل الداخلي بعد حالة الاستقطاب الواضحة في المشهد الداخلي.

حدّد قادة التيار السلفي خيارهم في انتخابات الرئاسة من ضمن المرشحين الإسلاميين، بعد قرار لجنة الانتخابات باستبعاد حازم أبو إسماعيل وخيرت الشاطر (الذي يشير مقربون من الدعوة السلفية إلى أنّها كانت تدعمه بقوة)، وهم محمد مرسي، عبد المنعم أبو الفتوح ومحمد سليم العوّا. إلاّ أن إصرار الإخوان على أن يكون الرئيس القادم من الجماعة، من دون الأخذ بعين الاعتبار رأي التيار السلفي وقوته في الشارع، دفع بالدعوة السلفية بالإسكندرية إلى دعم عبد المنعم أبو الفتوح، على الرغم من أن الأقرب إليهم فكرياً وسياسياً هو محمد مرسي، وهو ما فسره كثيرون بوصفه غضباً سلفياً من موقف الإخوان.

يردّ على ذلك قادة الدعوة السلفية ببيان أسباب اختيار أبو الفتوح، أن القضية لا تدخل في باب مناكفة الإخوان، إنّما لأسباب أخرى، أبرزها أن المسألة

اتخذت طابعاً مؤسسياً تشاورياً، فهو ليس قرار أفراد، إنّما حصيلة أغلبية مجلس شورى الدعوة الذي يضم قرابة ٢٠٠ عضو، من مختلف المناطق الجغرافية[٨٣].

يوضح ما وراء هذا الاختيار، د. ياسر برهامي، منظّر الدعوة السلفية، في مقالته «هل تناقضنا باختيار «أبو الفتوح»»؟ بتحديد المعايير التي جرى على أساسها اختيار «أبو الفتوح»: «نبحث عمن لا يعادي المشروع الإسلامي، ويضمن حرية الدعوة ويمنع الظلم والاستبداد، وبالتأكيد له مواقف مخالفة، لأنه ليس محسوباً على التيار الإسلامي، فلتعتبروا اختيارنا من نفس منطلق هذه الموازنة، ولكن مع زيادة أن مرشحنا ابن من أبناء الحركة الإسلامية يبدي أكبر قدر من المرونة في قبول النصح والإصلاح..»[٨٤].

أما عبد المنعم الشحّات، فقد كان أكثر تفصيلاً وتوضيحاً في تبرير اختيار «أبو الفتوح» في مقالته «تساؤلات حول قرار الدعوة السلفية بدعم الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح»، إذ أشار إلى الجانب المؤسسي المرتبط بأنه قرار مجلس الشورى، بمبدأ الأغلبية، وإلى محاولات الدعوة السلفية توحيد الصف الإسلامي خلف مرشح، وهو ما كاد يتم مع خيرت الشاطر، لولا أن هيئة الانتخابات رفضت طلبه.

ويرى الشحات، أنّ إصرار الإخوان على مرسي على الرغم من أنه كان احتياطياً، أضعف من قوة مرسي في نظر الشارع، فيما كان أبو الفتوح قد حاز قبولاً شعبياً خلال حملته، بخاصة من خارج الجمهور الإسلامي، ما كان يعزز فرصته.

ويشير الشحات، إلى اعتبار آخر لافت يتمثّل بـ «الخوف الكبير لدى قطاعات عريضة من الشعب، ومنهم «السلفيون» ـ من استئثار جماعة واحدة بكل مفاصل الحكم بالبلاد، مما يفتح الباب أمام إنتاج نظام مستبد جديد، حتى و[إن] لم يوجد الآن..»[٨٥].

---

(٨٣) انظر: «استفسارات حول تأييد «الدعوة السلفية» للدكتور عبد المنعم أبو الفتوح،» صوت السلف (٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=6192>.

(٨٤) انظر: ياسر برهامي، «هل تناقضنا باختيار «أبو الفتوح»؟!،» صوت السلف (٢٠ جمادى الثانية ١٤٣٣هـ ـ ١١ أيار/ مايو ٢٠١٢)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=6221>.

(٨٥) انظر: عبد المنعم الشحات، «تساؤلات حول قرار «الدعوة السلفية» بدعم الدكتور «عبد المنعم أبو الفتوح»،» صوت السلف (٩ جمادي الثاني ١٤٣٣هـ ـ ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=6190>.

رأى مراقبون في نتيجة الجولة الأولى، تراجعاً لشعبية التيار السلفي، مقارنة بنتائج مجلس الشعب والشورى، إذ حصل المرشح الذي دعمه السلفيون، د. عبد المنعم أبو الفتوح، على المرتبة الرابعة (بعد محمد مرسي، أحمد شفيق، حمدين صباحي)، وحاز على عدد أصوات ٤,٥٨٨,٨٥٠، مقارنة بـ محمد مرسي الذي حصل على ٥,٧٦٤,٩٥٢، وكذلك أحمد شفيق الذي حصل على ٥,٥٠٥,٣٢٧، بينما حصل المرشح القومي حمدين صباحي على ٤,٨٢٠,٢٧٣.

وفقاً لهذه النتائج؛ فإن مرشحي الحرية والعدالة والنور مجتمعين، حصلوا في الجولة الأولى من انتخابات الرئاسة على أقل من ١٠ ملايين صوت، بينما حصل الحزبان في الانتخابات البرلمانية على ما يقارب ١٨ مليون صوت، ويستدل عدد من المحللين والمراقبين من نتائج الجولة الأولى أن تيارات الإسلام السياسي عموماً خسرت ما بين الانتخابات البرلمانية والرئاسية ما يقارب ٥٠ في بالمئة من شعبيتها[(٨٦)]!

قد تكون هنالك مجازفة في هذه النتيجة أو تقدير حجم الخسارة الكبير، استناداً إلى معطيات الجولة **الأولى**، من انتخابات الرئاسة فحسب، (أو حتى **الثانية**، التي اجتمع فيها الطرفان على دعم مرسي وحصل على ١٣,٢٣٠,١٣١ بنسبة ٥١,٧٣ في المئة مقابل ٤٨,٢٧ في المئة لأحمد شفيق[(٨٧)] إذ إن الاصطفافات والاعتبارات تختلف عن الانتخابات البرلمانية.

في ما يتعلق بالسلفيين، تحديداً، يصعب البناء على نتائج الجولة الأولى بصورة حاسمة، لأن التيار السلفي كان منقسماً على نفسه ومجزأً بالتعامل مع مرشحي الرئاسة؛ فعلى الرغم من إعلان الدعوة السلفية دعم أبو الفتوح، إلاّ أن شيوخاً كباراً في الدعوة أعلنوا أنّهم يؤيدون مرسي، على الرغم من التزامهم رسمياً بقرار الأغلبية، ما أثار البلبلة في موقف الأتباع والجماهير، ولا سيما أنّ

---

(٨٦) انظر: محمد عبد النبي، «صدمات جولة الرئاسة الأولى،» بوابة الوفد الإلكترونية (٢٦ أيار/مايو ٢٠١٢)، <http://www.alwafd.org>.

وانظر أيضاً: بشير موسى نافع، «دلالات نتائج الجولة الأولى لانتخابات الرئاسة المصرية،» **القدس العربي**، ٣٠/٥/٢٠١٢.

(٨٧) حول نتائج الجولة النهائية، انظر: «مرسي أول رئيس مدني لمصر،» **المصري اليوم**، ٢٥/٦/٢٠١٢.

الانتخابات البرلمانية. ووراء المشهد السياسي، يقف علماء وشيوخ سلفيون يدعمون هذه الأحزاب ويعبّئون الشارع وراء الخطاب السياسي والفكري للسلفيين، وربما حضور هؤلاء الشيوخ الإعلامي والجماهيرية التي تحصلوا عليها خلال العقود السابقة كان بمنزلة أحد أبرز العوامل التي تفسّر سر النجاح السياسي السلفي في فترة قصيرة.

ما أبرزته المؤشرات الأولية للانتخابات البرلمانية، أن التيار السلفي يتمتع بحضور جغرافي واسع في كثير من المحافظات المصرية، وأنّه يمتلك شبكة فاعلة على الأرض عبر شيوخه في المساجد والجمعيات والمؤسسات الدعوية والخيرية، وعبر الفضاء الإلكتروني، إذ يقوم أنصاره بنشاط واسع وكبير، سواء في نشر دعايته السياسية والفكرية، أو في الترويج لخطابه الديني ولشيوخه وقياداته.

وأبرزت المؤشرات الأولية، كذلك، أن التيار السلفي العريض والأكثر تأثيراً في الشارع كان الدعوة السلفية في الإسكندرية، إذ حصد النصيب الكبير من المقاعد السلفية في البرلمان، فيما تتقوقع الأحزاب الأخرى، مثل الأصالة والبناء والتنمية، في محافظات معينة ومناطق جغرافية محددة.

التجربة السياسية والحزبية السلفية مرّت في مخاض البداية، وهي اليوم أمام واقع جديد يفرض على السلفيين أسئلة وتحديات في ما يتعلق بالقدرة على «مواءمة» أفكارهم مع قواعد اللعبة السياسية والواقع الجديد، وأسئلة حول علاقتهم بجماعة الإخوان المسلمين، في ما إذا كانت ستتجه إلى التنافس والتضارب، أم إلى التحالف. ولكلا السيناريوهين ـ كما سيأتي لاحقاً ـ مخرجات تلقي بظلالها على التجربة السياسية المصرية بأسرها في مرحلة ما بعد الثورة.

إذاً، إحدى نتائج الثورة تتمثل في أننا وجدنا في اليوم التالي لها، أنفسنا أمام «كائن سياسي» إسلامي جديد، له حضوره القوي في المجتمع والمشهد السياسي، وسنرصد منذ اليوم خطابه السياسي وسلوكه الواقعي بعناية شديدة.

الفصل الثاني

«السلفي الحزبي»؛
أسئلة جديدة وتحديات مختلفة

مقدمة

فنّد منظّر التيار السلفي في الإسكندرية، ياسر برهامي، في محاضرة له قبل الثورة بأعوام، عن منهج التغيير السياسي لدى الدعوة السلفية في الإسكندرية، النظريات والمناهج الإسلامية الأخرى التي اتخذت سبلاً مغايرة للسلفيين، سواء طرائق المواجهة المسلّحة مع النظم، أو حتى صندوق الانتخابات واللعبة الديمقراطية، مفنّداً الديمقراطية ومحدّداً شروطاً صارمة للمشاركة في الانتخابات النيابية.

وبيّن برهامي في تلك المحاضرة، أنّ التغيير يجب أن يبدأ من «القاعدة إلى القمة»، أي إصلاح الفرد وتربيته على ذلك؛ فالجماعة التي تلتزم بخط الإسلام الصحيح، ثم إقامة الحياة الإسلامية في المجتمع، للوصول إلى تغيير اجتماعي كبير، قبل التفكير بتغيير سياسي، حتى لا تأتي المشاركة السياسية بالإسلاميين على قمة مجتمع إسلامي لم يبنوه هم، ويصل إلى القول «ما نراه هو الابتعاد عن حلبة العمل السياسي بصورته الحالية».

في اليوم التالي ـ مباشرةً ـ للثورة بدأ التفكير في أوساط الدعوة السلفية بإعادة النظر في مقاربتهم للواقع واستنكافهم من اللعبة السياسية، ودخلت الاتجاهات السلفية في نقاشات ساخنة ومناظرات فكرية، ومخاض داخلي انبثق عنه تأسيس حزب النور الإسلامي، الذي شارك في انتخابات مجلس الشعب والشورى، وحلّ ثانياً بعد جماعة الإخوان المسلمين، فوجد نفسه أمام جملة كبيرة من التساؤلات والأسئلة عن برنامجه السياسي والاجتماعي، وهو لا يزال في الطور الأول من التحول نحو العمل السياسي.

هذه التساؤلات تستند إلى سؤال مفتاحي أساسي عن حجم التحول الأيديولوجي أو الفكري الذي حدث مع حزب النور، خلال الأشهر القليلة الماضية، فهل طرأت تحولات وجرت مراجعات لموقف الأحزاب السلفية تجاه

قضايا إشكالية عديدة في الفكر السلفي، مثل الديمقراطية، والتعددية السياسية وتداول السلطة، وهل هنالك مخاوف مشروعة من عدم التزام الإسلاميين بقواعد اللعبة وبتداول السلطة؟

على صعيد موازٍ؛ هل تغيرت مواقف السلفيين ما بعد الثورة عما قبلها تجاه موضوع الأسلمة وتطبيق الشريعة الإسلامية وقضايا المرأة والحريات الفردية؟

وما هو تصور الأحزاب السلفية لموضوع الأقليات والعلاقة بين المسلمين والأقباط في مصر، هل تقدّم خطاباً مغايراً عن «الصورة النمطية» بوجود السلفيين على خطوط التماسّ الأولى والمواجهة الدينية مع الأقباط في السنوات الأخيرة؟

لكن، وفي المقابل، ثمة سؤال مركزي آخر؛ في ما إذا كان مشروعاً ـ بالفعل ـ أن نحاكم التجربة السياسية السلفية وأحزابها الجديدة خلال الفترة المحدودة الحالية، وهي لم تأخذ بعد فرصة زمنية لاختبار مرونتها وقدرتها على القيام بتحولات ومراجعات تجعلها أكثر براغماتية وواقعية؛ كما هي الحال لدى جماعة الإخوان المسلمين التي أخذت عقوداً طويلة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من القبول بالدولة المدنية والديمقراطية بوصفها نظام حكم نهائي لمشروعها السياسي؟

سنناقش في هذا الفصل حجم التغير لدى السلفيين وأبرز معالم مقاربتهم السياسية الحالية، عبر محاور رئيسة: **أولاً**؛ حجم التغير الذي حدث لدى السلفيين نحو العمل السياسي. **ثانياً**؛ في تعريف «الدولة السلفية». **ثالثاً**؛ رؤية السلفيين للديمقراطية. **رابعاً**؛ قضية الأسلمة وسؤال الحريات الفردية والمجتمعية والمرأة. **خامساً**؛ حقوق الأقليات والعلاقة مع الأقباط.

أولاً: هل تغيّر السلفيون؟

«من أين أتت فكرة الأحزاب من فرعون قديماً ومن الديمقراطية حديثاً، أين الأحزاب في كتاب الله؟! هو حزب واحد: حزب الله، أتباع صحابة الرسول..»

محمد سعيد رسلان

في إجابتين متشابهتين تماماً لكل من عبد المنعم الشحات وياسر برهامي، القياديين البارزين في الدعوة السلفية في الإسكندرية، يفسّر الرجلان تغيّر موقف

السلفيين من العمل السياسي بتغير الواقع والظروف، التي كانت تحول سابقاً بينهم وبين المشاركة السياسية.

يرى الشحّات أن الدعوة السلفية خصّصت جزءاً كبيراً من جهدها ووقتها في العقود الماضية (قبل الثورة) في مهمة «حفظ الدين»؛ أي تصحيح عقائد الناس وتوضيح المفاهيم الصحيحة ونشرها في المجتمع، بينما كانت تكتفي بتأييد الإخوان المسلمين في انتخابات النقابات، من دون الانتخابات التشريعية، لأنّ الانتخابات التشريعية لم تكن المعادلة فيها لصالح الإسلاميين، فكانوا يقدّمون من التنازلات ما يفوق كثيراً ما يمكن أن يجنوه من نتائج ويحققوه من مكتسبات للإسلام.

أمّا بعد الثورة؛ فقد وجد السلفيون أنفسهم أمام واقع جديد مختلف، تطلّب منهم الدراسة من جديد، لتحديد موقف مرتبط به، إذ ما منع سابقاً من المشاركة السياسية هي معادلة المصالح والمفاسد المترتبة عنها وليس شيئاً آخر.

يتوافق جواب برهامي، الذي كان ـ سابقاً ـ من أبرز المنظّرين لمنهج التغيير لدى السلفيين ولمبدأ اعتزال العمل السياسي قبل ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ـ عن السؤال نفسه مع إجابة الشحات، إذ يحيل الأمر إلى تقدير الواقع والتحولات التي حدثت، وهو ما دفع بالضرورة بالدعوة السلفية إلى إعادة تقييم موقفها من الانتخابات.

إذاً، التغيّر المباشر والجوهري الرئيس، الذي حدث للسلفيين هو في مبدأ المشاركة السياسية والقبول بالعمل الحزبي، إذ كان جزءٌ كبير من نشاطهم السابق قائم على التعليم الديني والتربية والدعوة، بل والاستهتار بالعمل السياسي وما يمكن أن يأتي به من نتائج ومكتسبات، ويعتبرونه إضاعة للوقت والجهد في ما لا ينفع، بينما هم اليوم يتجهون بصورة فاعلة وكبيرة للمشاركة في العملية السياسية، عبر تأسيس الأحزاب والاشتباك مع الرأي العام والإعلام بصورة فاعلة[1].

هذا التغير وإن كان يبدو في ملامحه الأولية ليس كافياً أو تكتيكياً، إلاّ أنه مفتاح مهم وحجر الرحى لتحولات وتغيرات كثيرة يمكن أن تنبني عليه لاحقاً؛

(١) لتفاصيل أكثر عن هذا الموضوع، انظر: «السلفيون من المقاطعة السياسية إلى المشاركة»: حوار «إسلاميون. نت» مع الشيخ ياسر برهامي،» صوت السلف (١٧ جمادى الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5290>.

فبمجرد ما أعاد السلفيون تقييم موقفهم من المشاركة السياسية وقرروا الدخول إلى اللعبة، استتبع ذلك مباشرةً إعادة تأصيل موقفهم من الأحزاب السياسية والعمل الحزبي عموماً، وربما ساعد سلفية الإسكندرية والحركية والجماعة الإسلامية، أنّ مواقفهم السابقة برفض الحزبية لم تكن مستندة إلى «تحريم ديني»، كما هي حال الاتجاه المدخلي، الذي لا يزال على هذا الموقف، إنما إلى قراءة واقعية بعدم جدوى التجربة الحزبية وأولويتها.

بالطبع، لم تمر هذه التحولات نحو العمل الحزبي لدى «الاتجاه الجامي» مرور الكرام، إذ كرّس كل من محمد سعيد رسلان، هشام البيلي، ومحمود لطفي عامر، جزءاً كبيراً من خطابهم الديني والسياسي للرد على موضوع الحزبية وتضليل الأحزاب السياسية بوصفها تفريقاً للأمة والصف، وتحرم من ناحية شرعية، ورفض مبدأ العمل الجماعي. وذهب سامي العربي، أبو حفص، إلى أبعد من ذلك عندما اتهم التيار السلفي في الإسكندرية بالعودة إلى «جذوره الإخوانية» (خلال السبعينيات عندما كانوا جزءاً من الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية)!

أهمية هذا التحول أنّه ينقل الاهتمام بالقضايا السياسية إلى مرتبة الأولويات لدى السلفيين، بعدما كان يمثّل قضية ثانوية ومهجورة لديهم، وسيضطرون في الأحزاب السلفية الإجابة عن أسئلة كثيرة ومتعددة أمام الرأي العام، ما قد ينتج منه دفع رؤيتهم السياسية بدرجة أكبر نحو الواقعية والمرونة، هذا بالطبع إن استمرت التجربة الديمقراطية المصرية، كما سنناقش في الفصل القادم.

ثانياً: في تعريف «الدولة السلفية»

«إذا وافقت على دولة مدنية، حتى لو أضفت لها قيد أنها تكون ذات مرجعية دينية، صار كأنك توافق على دولة علمانية، صرت تناقض نفسك».

عبد المنعم الشحات

كلمة السر في تحديد تصورات السلفيين تجاه الدولة والعمل السياسي عموماً، هي «الشريعة الإسلامية»، ولعلّ هذا القيد أو الضابط الرئيس، هو الذي يتخلل أغلب برامج الأحزاب السلفية التي نجحت في الوصول إلى البرلمان (النور، الأصالة، البناء والتنمية)، فجميعها تركّز على موضوع الشريعة بوصفه القضية الجوهرية التي تحدّد رؤيتهم السياسية.

الشريعة تبرز (أولاً) في تعريف هذه الأحزاب لنفسها وغاياتها السياسية، وفي تحديد هوية الدولة في مصر، فنجد، مثلاً حزب النور يضع موضوع الهوية والثقافة في مقدمة برنامجه السياسي، من خلال التأكيد على المادة الثانية من الدستور المصري، باعتبارها «مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة المصرية ونظاماً عاماً وإطاراً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية.

ذلك يعني، بالضرورة، أنّ الشريعة الإسلامية هي بمنزلة المرجعية الأولى للدولة، وفق الرؤية السلفية، ولا يجوز مخالفة أحكامها وغاياتها، في أيّ مجال من المجالات التي حدّدتها الفقرة السابقة من برنامج الحزب، وتشمل مختلف شؤون الحياة.

يربط البرنامج قضية الهوية باللغة العربية، لذا «سيدعم حزب النور اللغة العربية الفصحى في مراحل التعليم المختلفة، وكذا سائر وسائل الإعلام من صحف سيارة وإذاعة وتلفاز..»، ويربطها ـ كذلك- بدور الأزهر واستقلاليته، ودور المكتبات العامة والمعرفة في تعزيز الجانب الأخلاقي للجيل المسلم، وتعزيز روح الإبداع «بما لا يخدش الثوابت الإسلامية».

نجد مسألة الشريعة والهوية الإسلامية، بوصفها العنوان المميز للدولة لدى السلفيين، أكثر وضوحاً لدى حزب البناء والتنمية، فهو منذ البداية يعلن أنّ **أول** أهدافه، يتمثّل بـ «الحفاظ على الهوية الإسلامية والعربية لمصر ومواجهة كل محاولات الانتقاض عليها أو الانتقاص منها»، ويكمّل الهدف **الثاني** مباشرةً الهدف الأول بـ «رفض كل محاولات التغريب والتصدي للفساد والانحراف والتحلل الأخلاقي والقيمي». ويضيف هدفين آخرين ضمن ١٢ هدفاً للحزب، وهما **أولاً**، نشر مفاهيم وقيم الإسلام السياسية ومواجهة حملات التشويه التي تتعرض لها النظريات السياسية الإسلامية، **وثانياً**، ترسيخ القيم الإسلامية في المجتمع ومحاربة الظلم والفساد بأشكاله كافة، ودعم دور الأسرة وتأكيد دور المرأة في بناء المجتمع وفق مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها.

يقوم برنامج حزب البناء والتنمية على ثلاثة محاور رئيسة، في مقدمتها الهوية والشريعة والانتماء الوطني، وفي هذا المحور، نجد سؤال الهوية صارخاً واضحاً لدى الحزب، إذ يقول «حزب البناء والتنمية يضع قضية ترسيخ الهوية الإسلامية في مقدمة القضايا الجديرة بالاهتمام لأنه لا يمكن تصور نهضة بناء

مصر في ظل محاولات النظم السابقة إقصاء هذه الهوية أو تهميشها داخل النفوس وفي زوايا المساجد وكذلك من خلال فرض هوية جديدة تارة باسم القومية، وأخرى باسم العلمانية كهوية جديدة للوطن والمواطنين».

يحدّد البرنامج مفهوم الهوية الإسلامية لمصر بما لا يعني نفياً للهوية الدينية لغير المسلمين، كما لا يعني انقساماً بين أبناء الوطن الذين يجمعهم كمواطنين يعتز كل منهم بهويته الدينية.

في باب الشريعة؛ يتجاوز الحزب اللغة العامة للأحزاب السلفية الأخرى لإناطة مهمة «تقنين الشريعة» بالمجلس التشريعي المنتخب، ويرى أنّه لا بد «من تهيئة المجتمع لتطبيق الشريعة الإسلامية، ووضع البرامج التربوية والثقافية التي تسهم في تعريف المجتمع بحقيقة الأحكام الإسلامية..»، ويستدرك برنامج الحزب بالقول «إن تطبيق الشريعة لا يعني أبداً ظلم غير المسلمين، بل إن لهم حقهم في إقامة شعائرهم الدينية وفق معتقداتهم..».

ويشير الحزب، على خلاف الأحزاب السلفية الأخرى، إلى موضوعة «تطبيق الحدود» بوصفها جزءاً من القانون الجنائي الإسلامي، وليست هي وحدها المقصودة بتطبيق الشريعة الإسلامية، من دون أن يطالب الحزب بوضوح تطبيق هذه العقوبات.

أمّا حزب الأصالة، فلا تقلّ درجة إصراره واهتمامه بموضوع الهوية والشريعة عن الحزبين السابقين، إذ يرى برنامجه أنّ «الإصلاح الفكري والقيمي والاجتماعي من أهم الأهداف، حيث إن ما أصاب المجتمع المصري خلال العقود الماضية قد شوّه الشخصية المصرية وانحرف بها كثيراً عن فطرتها السوية». ويضع الحزب في مقدمة منطلقاته، اعتبار الشريعة المصدر الرئيس للتشريع.

تأسيساً على محورية الشريعة وأهميتها في خطاب السلفيين ومواقفهم السياسية عموماً، ينبع رفضهم الواضح لمفهوم الدولة المدنية، الذي طرحته الأحزاب العلمانية في مصر خوفاً من المد الإسلامي، بل حتى رفضهم لتعريف الإخوان لمفهوم الدولة أنها «دولة مدنية بمرجعية إسلامية».

يصر السلفيون أنّ الدولة المطلوبة هي الدولة الإسلامية شكلاً ومضموناً، وهي وإن كانت تختلف جذرياً عن مفهوم الدولة الثيوقراطية في أوروبا في العصور الوسطى، وتقترب من الدولة المدنية الحديثة من زاوية انتخاب

السلطات وتوزيعها ورفض الدكتاتورية والاستبداد، وإطلاق الحريات السياسية، إلاّ أنّها دولة منضبطة بالشريعة الإسلامية، في مجال التشريع، ولا تترك الحاكمية المطلقة للبشر أو مجالس النواب، ليشرّعوا ما يشاؤون وما يريدون، إذ إن الدولة الإسلامية لها مرجعية شرعية واضحة، والدولة المصرية كذلك عبر المادة الثانية من الدستور.

وعلى الرغم من أن الخلاف قد يبدو شكلياً بين ما يطرحه حزب الحرية والعدالة ـ جماعة الإخوان المسلمين ـ وما يطرحه السلفيون، ما بين مصطلح الدولة الإسلامية أو المدنية بالمرجعية الإسلامية، إلاّ أن هذا الاختلاف اللغوي أو الاصطلاحي يكشف عن حجم أكبر من التباين في أولويات الطرفين، بينما يتوجه الإخوان نحو تكريس دولة ديمقراطية ومدنية، ويبدون مرونة كبيرة مع العلمانيين والتيارات المتخوفة من الإسلاميين، فإن السلفيين يصرّون على «الوجه الإسلامي» لمشروعهم السياسي، وعلى ترسيم خط فاصل تماماً منذ البداية، بين مفهوم الدولة التي يريدونها وبين النظام الديمقراطي.

ثالثاً: الديمقراطية المقيّدة

«الديمقراطية لا تقبل الإسلام، تقبل الإسلام الذي يريده الغرب، الإسلام الكنسي، . . أن يكون الدين علاقة بين العبد وربه. . ».

أحمد السيسي

تنعكس المحدّدات السابقة لصورة الدولة، كما يراها السلفيون، على رؤيتهم للديمقراطية، إذ لم تتغير هذه الرؤية، جذرياً، عما كانت عليه قبل الثورة، يوضح ذلك ياسر برهامي، الذي يؤكّد أن الديمقراطية التي يقبلها السلفيون هي المنضبطة بالشريعة الإسلامية[٢]، وهو ما يوافقه عليه الشحّات، في تمييزه بين الفلسفة الديمقراطية الغربية المرفوضة، وبين القبول بالديمقراطية في إطار ما لا يخالف الشريعة الإسلامية، وهو ما يقبل به ويدعو إليه السلفيون[٣].

---

(٢) انظر رأيه في المادة المسجلة بعنوان: «حول مفهوم الديمقراطية،» صوت السلف (١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢)، <http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=6464>.

(٣) انظر رؤية الشحات للديمقراطية: <http://www.youtube.com/watch?v=g9lcmqfTpze>.

يميز برهامي، هنا، بين ما يصفه بـ «الفكرة الفلسفية للديمقراطية في أنّ الشعب هو مصدر السلطة التشريعية»، وهو ما يعتبره كفراً، لأنّه لا يضع ضوابط شرعية في التشريع؛ وبين آليات الديمقراطية، مثل الانتخاب ومراقبة البرلمان للحاكم، وإمكانية عزله ومنع استبداده، وقبول قيام مؤسسات الدولة على مبدأ الشورى والانتخاب، فهذا ما يقبل به السلفيون[٤].

يفسّر برهامي هذا الموقف أن الديمقراطية في أوروبا والغرب تخضع لقيم المجتمع، وفي العالم العربي والإسلامي، فإنّ الإسلام هو المحدِّد للتشريعات[٥]. وتأكيد مرجعية الشريعة الإسلامية وعلوها على التشريعات الأخرى، يمثل السبب الرئيس الذي دفع السلفيين إلى التمسك بالموافقة على التعديلات الدستورية، ورفض وثيقة السلمي، خوفاً من أن تكون «تحايلاً» على هذا المبدأ المهم لدى السلفيين، والذي مثّل أحد المسوغات الرئيسة لتبرير قبولهم المشاركة في الانتخابات النيابية، طالما أن التشريعات مضبوطة، وفق المادة الثانية من الدستور، بما لا يخالف مبادئ الإسلام.

هذا «التقييد» لمعنى الديمقراطية ومفهومها، هو أكثر ما يقلق التيارات المتخوفة من السلفيين، الذين يصرّحون أن موافقتهم على اللعبة الديمقراطية هي من باب «المصالح والمفاسد»، وأن لديهم تحفظات على الديمقراطية، وهم لا يقبلون بها من دون قيود دينية، ما يجعل من احتمال تحول مصر من دولة علمانية إلى دولة دينية، أو «ديمقراطية دينية»، على غرار إيران، أمراً مطروحاً في حال حقق السلفيون أغلبية في البرلمان أو شكّلوا حكومة، فهم لا يلتزمون منذ البداية باحترام الحريات الفردية والتعددية الثقافية، وفقاً لما يقوله خصومهم.

برهامي يرفض، بوضوح، أن يلتزم بالوصفة الديمقراطية الكاملة، كما يريدها التيار العلماني، ويعتبر أن هذا بمنزلة إملاء على السلفيين، الذين يتمسكون بالمادة الثانية من الدستور، بوصفها نصاً أعلى من القوانين والتشريعات الأخرى، وتجعل من الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع[٦].

لا تختلف الأحزاب السلفية، عموماً، على هذا الموقع المفصلي لمرجعية

---

(٤) انظر: «حول مفهوم الديمقراطية».

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

الشريعة وهوية الدولة في مصر، بوصفها أحد أهم أسباب مشاركتهم لقطع الطرائق على التيارات العلمانية والليبرالية من تغيير المادة الثانية من الدستور أو التضييق على الدعاة والدعوة الإسلامية بمصر، فاختاروا الدخول في اللعبة السياسية، وفقاً لهذه الاعتبارات[٧].

على الرغم من ذلك، فقد رفض السلفيون المعارضون للعمل الحزبي هذا التفريق بين الآليات والفلسفة، واعتبروا أن الديمقراطية لا تتجزأ، وأنها لن تؤدي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، لأنه لن يسمح بذلك، ولن يستطيع السلفيون تطبيق الشريعة في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، ما يجعل من السلفيين نسخة قريبة من الإخوان المسلمين[٨].

في خصوص الشق الآخر في البرنامج السياسي للأحزاب السلفية، يعلن حزب النور، أنه يدعم تقييد صلاحيات رئيس الجمهورية، ومراجعة وإلغاء القوانين الاستثنائية، وتطوير المنظومة الانتخابية، وإلغاء قوانين الطوارئ.

ويضع حزب البناء والتنمية، من بين أهدافه السياسية الحفاظ على منجزات ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، وتحقيق إصلاح سياسي ودستوري وقانوني يؤسس لنظام سياسي لا يستبعد تياراً سياسياً ولا يقصي فصيلاً وطنياً، والعمل على بناء «مصر جديدة تقوم على مبادئ العدالة والحرية والتعددية والمساواة وتداول السلطة، والسعي إلى بناء نظام سياسي منفتح يضمن حقوق جميع المواطنين، ويؤمّن الرعايا الأجانب من غير المصريين».

أما في خصوص أسس النظام السياسي، فيحددها البرنامج بالفصل والتوازن بين السلطات الثلاث، وبقبول التعددية السياسية وحق المعارضة السياسية وإطلاق الحق في إنشاء الأحزاب من دون قيد أو شرط عند التأسيس أو ممارسة النشاط السياسي، والاختيار الحر للحكام والمحافظين وعمداء الكليات وممثلي الشعب، عبر آلية الاقتراع السري والحر، وتمكين المرأة من المشاركة السياسية الفعالة «بما يتوافق مع التقاليد السائدة وأحكام الشريعة الإسلامية».

نظراً إلى هذه المبادئ الكلية، فإن هنالك التزاماً من الحزب بقبول التعددية

---

(٧) المصدر نفسه.

(٨) انظر خطبة أحمد السيسي بجامع الصديق في الإسكندرية في ٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١ (تسجيل مصوَّر): <http://www.youtube.com/watch?v=egxcnfrf7lu>.

وتداول السلطة وحق المعارضة وتأسيس الأحزاب السياسية، من دون قيود أو شروط؛ فهو لا يربط الموافقة على التعددية، بالأحزاب الإسلامية فحسب، وهي قفزة جيدة مقارنة بالفكر السياسي الإسلامي (حتى داخل جماعة الإخوان) قبل قرابة عقدين، عندما كانت هنالك تيارات عريضة تحدد التعددية ضمن الدائرة الإسلامية فحسب.

وعلى الرغم من تقييد الديمقراطية بالشريعة الإسلامية في الخطاب السياسي السلفي، فإن القيادات السلفية تعلن التزامها بوضوح وصراحة بقواعد اللعبة الديمقراطية وبتداول السلطة، في حال وصل آخرون إلى الحكم واختارهم الشعب، وهو ما أكده عبد المنعم الشحات، في برنامج تلفزيوني في نهاية شهر تموز/ يوليو ٢٠١١، عندما سئل ما إذا كانوا سيقبلون باللعبة إذا جاء يساريون إلى الحكم؟ فأجاب: بـ نعم[٩].

أمّا حزب الأصالة، فيمضي خطوة أبعد في تقرير المبادئ السياسية التي يتبناها، إذ يحدد صيغة نظام الحكم الذي يريده بـ «النظام البرلماني»، بأن تكون الوزارة مسؤولة أمام رقابة البرلمان ومساءلته، وانتخاب كل من رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء، مع تقليص السلطات المطلقة لرئيس الجمهورية.

قد تبدو هذه الصيغة أقرب إلى النظام الفرنسي، إذ ينتخب كل من رئيس الوزراء ورئيس الجمهورية، فيما تبدو غامضة مقارنة مع النظام البريطاني، إذ ليس واضحاً ما المقصود بعبارة «تقليص السلطات المطلقة لرئيس الجمهورية».

ويضع الحزب أيضاً شرطاً آخر على رئيس الجمهورية، بالاستقالة من حزبه فور توليه موقعه لضمانة حيادية هذا الموقع المهم، والمطالبة بحيادية الأجهزة الأمنية وأجهزة الدولة في الحياة السياسية، وعدم انحياز مؤسسات الدولة «لأي فكر أو اتجاه حزبي».

بإعادة قراءة هذه البرامج والمواقف المرتبطة برؤية السلفيين للدولة والديمقراطية ونظام الحكم يمكن استخلاص مؤشرات رئيسة:

١ ـ محورية قضية الهوية والمرجعية الإسلامية في خطاب هذه الحركات، ما يجعل من توجهاتها وممارستها السياسية في المرحلة القادمة مرتبطة بهذه

---

(٩) انظر تسجيلاً لهذه الحلقة: <http://www.youtube.com/watch?v=kungamknjqg>.

الأولوية، سواء في الدستور والتشريعات أو البرنامج الاجتماعي، والموقف تجاه أغلب الملفات المطروحة.

٢ ـ إيمان هذه الأحزاب بالديمقراطية المقيّدة بالشريعة الإسلامية، أو المادة الثانية من الدستور، مع القبول بالانتخابات وتداول السلطة والتعددية السياسية ضمن هذه اللعبة السياسية.

٣ ـ ليس واضحاً بصورة كافية موقف هذه الأحزاب من المرأة، فعلى الرغم من إعادة النظر في فتاوى سابقة تحرّم ترشيح المرأة في مجلس الشعب، إلاّ أنّها أبقت المسألة ضمن سياق «الضرورات» والمصالح والمفاسد، ولم توضح موقفها من تولي المرأة لموقع رئيس الجمهورية أو القضاء، فهذا يدخل ضمن «المنطقة الرمادية» في خطاب السلفيين.

رابعاً: «الأسلمة»: البرنامج الاجتماعي والأجندة الاقتصادية

«حزب النور مؤسسة سياسية تفهم أنها تحت قبة البرلمان، لها أن تقدم مشاريع قوانين، أما في مسألة الحلال والحرام، ما يمسّ للشريعة وما لا يمسّ لها بصلة من يفصل فيه المؤسسة الرسمية في الدولة، الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية»

نادر بكار

إحدى أبرز القضايا التي تقلق النخب المصرية من الصعود السياسي السلفي، ومن دورهم في المرحلة القادمة هو البرنامج الاجتماعي، بعدما برزت صورة نمطية عن السلفيين عموماً بالتشدد سواء على صعيد الفتاوى الفقهية المرتبطة بأسلمة المجتمع، أم على صعيد غياب المرونة في التعاطي مع الشأن الاجتماعي عموماً.

السؤال الاجتماعي مرتبط بملفات متعددة، سواء الحريات الفردية أو الفنون. ولعل الهاجس الرئيس الذي يحكم التيارات الأخرى يتمثل بالقلق من سعي السلفيين إلى «أسلمة المجتمع»، وطرح ذلك تحت قبة البرلمان، أو تطبيقه في حال وصلوا إلى مواقع السلطة والأغلبية، وهو ما يثار فيما يتعلق بالفنون وحرية الإبداع والآداب وغيرها من قضايا.

أمّا السؤال الاقتصادي فيرتبط بالأجندة الاقتصادية للسلفيين ـ إن وجدت ـ

في ما إذا كانوا يملكون تصوراً لمشكلات المجتمع المصري من ناحية، أو أنهم سيعملون على «أسلمة الاقتصاد» من ناحية أخرى، مثل التعامل مع البنوك والسياحة والموارد الاقتصادية المختلفة.

١ ـ أسلمة المجتمع

من الضروري التأكيد هنا، مرّة أخرى، أن مفتاح فهم الخطاب السلفي هو محورية الشريعة الإسلامية وهيمنة النص في تقرير الأحكام والمواقف لديهم، ما يعني أنهم يحاولون ـ كما يقول ياسر برهامي ـ دائماً «تأصيل القضايا»، واستنطاق الحكم الشرعي فيها، في ما إذا كان الموقف منها حلالاً، أم واجباً أم محرّماً أم مكروهاً؛ وفي ما إذا كان من القضايا «الظنية» في الشريعة، أم القطعية في ثبوتها ودلالتها.

لا بد من استحضار هذه الآليات من التفكير والحكم، عند النظر إلى موقف السلفيين من الأسئلة الاجتماعية، إذ إنها تتكفل بتفسير أغلب مواقفهم النظرية ـ وأقول النظرية ـ لأننا في الفصل التالي، سنفرّق بين المجال النظري والعملي في خطاب السلفيين وسلوكهم السياسي المتوقع، فلن يخضع سلوكهم بالضرورة لمواقفهم النظرية، وإنما للمقتضيات العملية، التي لها تأصيلها لديهم أيضاً.

جملة هذه الأسئلة يمكن أن تصيب السائل برهاب فكري من الخطاب السلفي، وربما هذا ما سنلاحظه في المقابلة المطوّلة التي أجراها الإعلامي وائل الإبراشي، (بثت على قناة «دريم» الفضائية المصرية ـ برنامج «الحقيقة») مع ياسر برهامي، حول مواقف السلفيين تجاه الدولة المدنية والأقباط والمرأة والاختلاط والفن والسياحة والاقتصاد وغيرها من قضايا تدخل جميعها في حيّز سؤال الأسلمة[١٠].

تمركزت الأسئلة حول قضية «تطبيق الشريعة الإسلامية»، التي يمنحها السلفيون أهمية كبيرة في خطابهم السياسي، وإحدى أبرز القضايا الشائكة تتمثل بإقامة الحدود. إذ يتساءل المذيع ما إذا كان السلفيون سيقيمون «الحدود الشرعية» ـ العقوبات (قطع يد السارق، جلد الزاني، رجم المحصَنات، القصاص في القتلى)، في حال وصولهم إلى الحكم؟ وهو ما أجاب عنه برهامي بالإيجاب

(١٠) لمشاهدة المقابلة كاملة، انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=tirzmuyor44>.

موضحاً بمحددات رئيسة: **أولاً**، أنّ الشريعة ليست مختزلة في «الحدود»، فالموضوع أكبر من هذه الجزئية. **ثانياً**، أنّ تطبيق الحدود مرتبط بالشروط والضوابط والروادع، وهي متعددة، ولها أحكامها.

لا يمكن توقع أن يخرج في الخطاب السلفي ولا الإخواني حالياً أحد القيادات ليعلن على الملأ إلغاء تطبيق الحدود الجزائية، أو عدم قبولهم بها، فهي مسألة تدخل في صميم النصوص الدينية وتعتبر شائكة. في المقابل، فإننا نلاحظ في كلا الخطابين الإخواني والسلفي، محاولة لتجنب هذا الحديث، وعدم التركيز عليه، أو وضعه ضمن قائمة طويلة من الشروط والمحددات، ما يجعله واقعياً مسألة معقدة ونظرية، وليست عملية، وهو موقف على المدى المنظور يمثل خياراً عقلانياً بين الموقف الديني والفتوى الشرعية المعتمَدة في المذاهب الإسلامية جميعها، وبين الواقع الموضوعي القائم.

أمّا إذا كانوا سيمنعون الاختلاط في المجتمع؟ فيجيب: إنهم سيمنعون «الاختلاط المحرّم»، مثل الجامعات، ومنع الاختلاط في المسابح والحفلات الغنائية؛ بينما سيسمحون بالاختلاط في أماكن العمل وفق الضرورة والمقبول من الأحكام الشرعية.

الحال نفسها تنطبق على الموقف من الفن والغناء، إذ يحرّم السلفيون الغناء غير الإسلامي، والمصحوب بآلات العزف، والفن الذي لا يلتزم بالأحكام الإسلامية.

في خصوص المرأة، يكرّر برهامي، حجج الخطاب الإسلامي عموماً في رفض الإسلام اعتبار المرأة «سلعة تجارية»، والالتزام بما يصون التزامها بالدين.

هذا جزء من الأسئلة الافتراضية التي طرحها وائل الإبراشي، على برهامي، في حال حصل السلفيون على أغلبية برلمانية وشكّلوا الحكومة، فما هو موقفهم من الحريات الفردية والفنون والأدب والاختلاط؟ ربما لو أضاف المذيع عشرات الأسئلة من هذا النوع، مثل الحديث عن الأدب أو بيع المشروبات الروحية أو ملابس المرأة... إلخ. فلن تختلف إجابات برهامي المستمدة من رؤية السلفيين لمعنى تطبيق الشريعة الإسلامية.

٢ ـ الأجندة الاقتصادية

لا تخرج رؤية السلفيين، التي يقدّمها برهامي، عن السياق السابق، إذ يقرّ

أن السلفيين سيُلزمون الفنادق بعدم تقديم المشروبات الروحية أو إلزام السائحات بلباس يحترم تقاليد الشعب المصري. وضرب مثلاً بتركيا بوجود فنادق خمس نجوم، لا تقدم المشروبات الروحية، وفيها أحواض سباحة منفصلة للذكور والإناث، وتحدث عن تعميم هذا النموذج على مصر، وهو ما يسميه بـ «السياحة الحلال».

أما في خصوص البنوك والربا؛ فيقول إن الحل هو تغيير أنظمتها لتتبع الأحكام الإسلامية، التي تقوم على مبدأ المرابحة، وليس الربا، لكن بما لا يضر بالاقتصاد المصري أو يؤثر عليه سلباً، إذ إن المسألة تخضع لاعتبارات المصالح والمفاسد.

بالعودة إلى برامج الأحزاب السلفية؛ سنجد أنّها تطرح الشأن الاقتصادي بصورة عابرة وفضفاضة، بخلاف حزب الحرية والعدالة، الذي يقدم تصورات تفصيلية للمشكلات الاقتصادية وكيفية التعامل معها، على المدى القريب والبعيد.

نجد في برنامج حزب النور اهتماماً بموضوع العدالة الاجتماعية ومصالح الطبقة الفقيرة، إذ يتحدث عن التوزيع العادل للثورة، وعن دعم الإسكان الشعبي، والتوقف عن مشروعات الخصخصة، وتحديد حد أدنى وأعلى للأجور، واستمرار الدعم كمرحلة انتقالية.

ويتحدّث البرنامج عن سن قوانين توفيق أوضاع الباعة المتجولين، وقوانين تفعيل مؤسسات الزكاة والوقف، وشمول التأمين الصحي أبناء المجتمع كافة.

يميز برنامج حزب البناء والتنمية، بين المبادئ والأهداف والسياسات الاقتصادية؛ فعلى صعيد المبادئ، يربط الاقتصاد بالجانب الأخلاقي والقيمي، ويدافع عن «مبدأ الحرية الاقتصادية» لكن مع وجود دور قوي للدولة في رسم الاستراتيجية الاقتصادية ودور رقابي لمنع الاحتكار وحماية المنافسة؛ بينما تقوم العلاقة مع العالم العربي والإسلامي على مبدأ التكامل، ومع العالم الخارجي على المصالح المتبادلة والكفاءة وإنهاء حالة التبعية للعالم الخارجي.

على صعيد الأهداف؛ إنها تتمثل برفع معدلات التنمية وتحديد حد أدنى وأقصى للأجور يتناسب مع الأسعار ومعدلات التضخم، ومكافحة الفقر بالاستعانة بمؤسسات الزكاة والوقف، وكفاءة التوزيع الجغرافي للأنشطة الاقتصادية، وتطوير التشريعات الاقتصادية لتتلاءم مع الشريعة الإسلامية.

أمّا في السياسات؛ فيتحدث البرنامج عن سياسات ضريبية عادلة، وإعادة توزيع الدعم ليصل إلى مستحقيه فقط، وترشيد الإنفاق الحكومي، والرقابة الفعالة على المال العام، واستعادة الأموال المنهوبة، والسيطرة على الدين العام والخارجي.

ويدعو البرنامج إلى تطوير التشريعات والقوانين المنظمة للعمل المصرفي والائتمان للتوسع التدريجي في تطبيق الآليات الإسلامية، وتطوير القطاع المصرفي واستقلالية البنك المركزي.

في برنامج حزب الأصالة؛ يطالب الحزب بعدم اعتماد أي اتفاقية تؤثر على الاقتصاد المصري، إلا بعد إقرارها من المجالس النيابية المنتخبة، وعدم الاعتماد على المعونات المشروطة بأي شرط يؤثر على قرارات مصر سواء الاقتصادية أو السياسية.

في السياسات، يطالب حزب الأصالة بعمل حصر دقيق لمن هم تحت خط الفقر وبحاجة إلى دعم، وتوجيهه إلى مستحقيه، ويدعو إلى إلغاء الضرائب كافة واعتماد رقم ثابت (زكاة المال)، بما يفي تكافؤ الفرص بين كل المستثمرين، وتحصيل التكاليف الحقيقية للمرافق من المستثمرين، وفتح الباب للتنافس بين المستثمرين والشركات وعدم احتكار السوق وعدم وضع قيود على الأسعار انخفاضاً وارتفاعاً، إلا في حال وجود ممارسات غير قانونية.

ويحدّد الحزب دور الدولة في المشاريع الاقتصادية بأن تدخل في مساهمات مع شركات تدير هذه المشاريع نظير نسبة للدولة، مثل مشاريع التعدين والزراعة العملاقة.

خلاصة القول حول أجندات الأحزاب السلفية، اقتصادياً، إنها تقبل مبدئياً باقتصاد السوق، لكنها تحاول أن تتدرج باتجاه تطبيق نظام المصارف الإسلامية، وتعميمه، وفق ما يسمى بـ مبدأ المرابحة، وهو وإن كان يقوم على تحريم الربا، إلاّ أنه يدخل قيمة «الفائدة» بصورة أو بأخرى ضمن المنظومة الاقتصادية الإسلامية، وربما النموذج الأكثر حضوراً ـ على الرغم من تحفظ السلفيين عليه ـ في الواقع الحالي، يتمثّل بالمصارف والبنوك الإسلامية، التي لا تمثّل عموماً ثورة جذرية على النظام المصرفي العالمي والمحلي، بقدر ما تحمل بعض التعديلات عليه.

الرهان الاقتصادي للسلفيين يكمن في مراعاة مصالح الطبقات الفقيرة والوسطى بدرجة رئيسة، ما يتبدّى بتأكيد برامجهم على قضايا التأمين الصحي والإسكان الشعبي والعدالة الضريبية، مع اتسام البرامج عموماً بالضبابية والعمومية، والتركيز على الأهداف العامة، من دون تحديد الآليات الفنية والعملية لتحقيق ذلك؛ وهو ما يمكن أن تتم وفقه دراسة الأجندة الاقتصادية الواقعية لهذه الأحزاب، ذلك أن الأهداف قد لا تختلف عليها أغلب الأحزاب السياسية، إسلامية وعلمانية، لكن المقارنة تكمن في ما تقدمه هذه الأحزاب من «سياسات» لتحقيق هذه الأهداف العامة.

خامساً: الموقف من الأقباط وسؤال المواطنة

«السلفيون كانوا يعيشون في قمقم، كانوا خائفين، لكن لما تركهم المجلس العسكري، أصبحوا يحكمون ويحلون المشكلات، وتخلى المجلس عن دولة القانون».

مايكل منير (ناشط قبطي)

يمثل ملف الأقليات، وتحديداً قضية الأقباط في مصر، أحد أبرز الملفات المهمة عند مناقشة الخطاب السلفي اليوم، على الرغم من ذلك لا يجوز اختزال القضية وكأنها صراع بين السلفيين واتجاهات قبطية، فهذا الملف يعد ملفاً تاريخياً وسياسياً كبيراً في مصر منذ عقود طويلة، ولا يرتبط حصرياً بمسألة الصعود السلفي، إنما تكمن أهمية مناقشة الموضوع من زاوية الخطاب السلفي بـ **أولاً**، مخاوف الأقباط أنفسهم من السلفيين واتهامهم بأنهم يحملون أجندة معادية للأقباط وحقوقهم في المواطنة الكاملة، **وثانياً**، لأنّ السلفيين يقفون في السنوات الأخيرة في الصفوف الأولى على خط الاشتباك السياسي والاجتماعي مع الأقباط، ويركزون على موضوع الهوية الإسلامية الذي يقلق الأقباط والتيارات العلمانية.

خطوط المواجهة بين الأقباط والمسلمين، ومن بينهم سلفيون، تكثفت في السنوات الأخيرة حول ظاهرة المسيحيات اللواتي يعلنّ إسلامهن، ثم تُسلمهن الدولة إلى الكنيسة، ما يؤدي إلى احتجاج المسلمين، وشيوخ سلفيين، واتهام الدولة بالتواطؤ مع الكنيسة القبطية.

حدث ذلك في حالات متعددة، في عام ٢٠٠٨، مع الحديث عن إسلام زوجة كاهن مصري، وفاء قسطنطين؛ وفي عام ٢٠١٠، مع قصة إسلام زوجة كاهن آخر، كاميليا شحاتة، وقد تفجرت قبل الثورة وبعدها اشتباكات واتهامات متبادلة على خلفية هذه القضايا كما حدث في إمبابة في شهر أيار/مايو ٢٠١١، وغيرها ممّا يتعلق بحديث الأقباط عن حقوقهم السياسية والدينية، كما حدث في مواجهات ماسبيرو في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١.

ترتفع وتيرة التشنج في النقاش والحوار بين الطرفين عندما يصرّ السلفيون على مناقشة حقوق الأقباط تحت مظلة تطبيق الشريعة الإسلامية، التي تمنحهم ـ وفقاً للخطاب السلفي ـ حقوقهم كاملة، وهو ما يرفضه الأقباط ويصرون على مصطلح الدولة المدنية، والمواطنة الكاملة غير الخاضعة لمحددات الخطاب السلفي في المسألة القبطية.

هذا يفسّر الصراع الكبير بين السلفيين والأقباط على المادة الثانية من الدستور، إذ يرى السلفيون أنها سلاحهم الفعال في مواجهة مطالب الأقباط بما يخالف الشريعة الإسلامية، بينما يشدّد الأقباط على الدولة المدنية بوصفها الضمانة الرئيسة لحقوقهم الكاملة، ولمواطنتهم، لا معاملتهم على أساس ديني.

على الرغم من أن السلفيين يصرون في خطابهم على ما يسميه ياسر برهامي بـ «الوضوح العقائدي» في التعامل مع ملف الأقباط، فيسمونهم كفاراً، إلاّ أنّ ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال، وفقاً لـ برهامي والشحات، استحلال دماء الأقباط، بل ثمة تأكيد دائم في الخطاب السلفي على حماية الأقباط وأمنهم الاجتماعي والإنساني[١١].

أما محددات حقوق الأقباط فتتمثل أولاً في الجانب السياسي، إذ يرفض ياسر برهامي تولي القبطي موقعاً سيادياً في الدولة الإسلامية، ويمنحهم حق تولي المواقع الفنية والإدارية فحسب، من دون تفصيل في هذه الجزئية الرئيسة.

يبدو الأمين العام لحزب النور، عماد عبد الغفور، أكثر براغماتية ومناورة في مناقشته لهذه المسألة، فهو يتهرب من السؤال بإجابته بحق القبطي بالترشح

---

(١١) المصدر نفسه.

لموقع رئاسة الجمهورية، ضمن برنامج حزب النور، فيما يرفض التعليق (في لقاء تلفزيوني) على فتاوى شيوخ السلفية بعدم جواز تولي القبطي المواقع العليا، ويلمح إلى أن هذه الفتاوى ليست من اختصاص حزب النور، فهو معني بما يصدر عنه بصورة رسمية.

على صعيد الحرية الدينية، تثار إشكالية «حد الردة» في الخطاب السلفي، وهو ما يمكن أن ينعكس على علاقة المسلمين مع الأقباط، إذ تبيح هذه الفتوى للأقباط الدخول في الإسلام، بينما تجعل «حدّ» المسلم الذي يغير دينه القتل، ما يعتبره الأقباط «عدم مساواة»، وإخلالاً بالمواطنة، وربما هذا ما يلمّح إليه البابا شنودة، في مقابلة تلفزيونية معه حول وفاء قسطنطين ودور الكنيسة القبطية في موضوعها، فيتساءل: هل يقبل المسلمون أن يصمتوا إذا اعتنقت مسلمة المسيحية؟!

في البرنامج الاجتماعي، فإنّ قلق الأقباط هو من أجندة «الأسلمة» لدى السلفيين، التي يمكن أن تصبغ المجتمع، وتحدده بالهوية الإسلامية، ما يلغي الهوية القبطية، كمكون أساسي، ويجعلها أمراً ثانوياً في المشهد المصري العام.

يعترف السلفيون للأقباط بحقهم في ممارسة شعائرهم التعبدية، وبالتحاكم إلى شرائعهم في قضايا الأحوال الشخصية والزواج والطلاق. إلاّ أنّ هذا الاعتراف - من زاوية أخرى - يقلق مسلمين ليبراليين وأقباطاً علمانيين بأن تمنح الكنيسة الولاية الكاملة على الأقباط، فيما يفضل بعضهم القانون المدني، والفصل بين الشأن الديني والعام، وامتلاك حرية الاختيار بين الالتزام بقوانين الكنيسة أو الزواج المدني.

على العموم تتمثل الملاحظة الجوهرية عند النظر إلى «المسألة القبطية» في خطاب السلفيين أنهم يقاربونها من منظور ديني وعقائدي وفقهي، وليس من منظور سياسي ومدني حديث مبني على أساس المواطنة وسيادة القانون فحسب، ما يجعل مصير الأقباط وحقوقهم ملفاً خاضعاً للتفسيرات الدينية.

خلاصة: هل سيلتزم السلفيون باللعبة الديمقراطية؟

نعود إلى السؤال المركزي الذي طرحناه في بداية هذا الفصل، ما إذا كان من العدل والإنصاف أن نصدر حكماً على الخطاب السلفي في اللحظة الراهنة، وهو لا يزال في طور التطور والتحول، وقد بدا ذلك واضحاً في إعادة تعريف

الموقف من الديمقراطية والأحزاب وتداول السلطة السياسية، وقضية ترشح المرأة؟

الجواب: لا، فما زال الوقت مبكراً على إصدار حكم نهائي على الأيديولوجيا السلفية ما بعد الثورة، بل إن المؤشرات تؤكّد أن مجالات تطور الخطاب السلفي كبيرة، والتحولات لا تزال في بدايتها.

إحدى الدلالات على طور التحول السلفي هو الموقف من الديمقراطية، وهي من القضايا التي تخيف التيارات الأخرى؛ فعندما يقولون بالديمقراطية المقيدة بالشريعة والتمييز بين فلسفة الديمقراطية وآلياتها، فإنهم يتقدمون خطوات مهمة في ذلك على خطابهم السابق للثورة، عندما كانوا يكتفون بتحريم الديمقراطية واعتبارها نظاماً كافراً مستورداً من الغرب، بينما هم اليوم يميزون بين الفلسفة والآليات، ويؤكدون التزامهم بالآليات، ولا يزالون في بداية اللعبة السياسية ومرحلة التحول، ما قد يكون مؤشراً على تطورات قادمة.

وعلى الرغم من أن السلفيين يقولون بالديمقراطية المقيدة بالشريعة الإسلامية، ويصرون على ذلك، إلاّ أنهم يؤكدون في الوقت نفسه التزامهم بنتائج الديمقراطية وصندوق الاقتراع، ومبدأ تداول السلطة والقبول بالتعددية السياسية، وهذا موقف يمثل حالة متقدمة حتى على ما كانت عليه جماعة الإخوان المسلمين قبل عقدين من الزمن، عندما كانت لا تزال مترددة بالقبول بذلك ومنقسمة بين تيارين، الأول أيديولوجي والثاني براغماتي.

في خصوص المسألة القبطية، التي تمثّل اليوم قضية أساسية في مناقشة برنامج الأحزاب السلفية، فإنّ التزام السلفيين بفتاويهم النظرية تجاه السلفيين شيء، وخطابهم السياسي شيء آخر. وسنأتي على تفصيل أكبر في هذا الموضوع لاحقاً، لكن مؤقتاً، وفي خصوص مسألة الأقباط، فإن السلفيين يؤكدون مبدأ «السلم الاجتماعي» والأمن الداخلي، وحرمة الاعتداء على الأموال والأعراض والممتلكات، والحريات الدينية لهم؛ أما ما يخص حقوقهم السياسية، فلدينا خطابان سلفيان **الأول**، يتخذ لغة مباشرة وصريحة، عبر الشيوخ وصادر عن مَعين الفتاوى الدينية (التي لا نتصور سهولة تغييرها بين ليلة وضحاها)، **والثاني**، صادر عن القيادات الشابة السياسية (مثل عماد عبد الغفور ونادر بكار وغيرهما)؛ ففي الجانب الأول ليس مطلوباً من المجتمع السياسي مطالبة السلفيين بتغيير عقائدهم، هي مسألة تخصهم ومرتبطة بهم، لكن مطلوب

منهم الالتزام بقواعد اللعبة السياسية وحدودها، وهو ما أعلنوه بوضوح **أولاً**، بقبول التعددية وتداول السلطة والعمل السلمي، **وثانياً**، بحق الأقباط بالترشح للمواقع العليا، وهو ما أعلنوا التزامهم به.

الخشية تأتي في حال صار السلفيون أغلبية، بالخوف من محاولة تغيير الدستور والقوانين بما يلائم هذه المعتقدات، وهذا سؤال افتراضي اليوم، لكننا سنناقشه في فصل قادم حول سقف التطورات الفكرية الممكنة لدى السلفية السياسية.

القلق الأكبر، حالياً، لدى محللين وسياسيين من السلفيين، يكمن في برنامجهم الاجتماعي بدرجة رئيسة، وتحديداً سؤال الأسلمة، وهي قضية مطروحة سواء كانوا في السلطة أو خارجها. فهم يعلنون ولا يخفون حرصهم على تطبيق الشريعة الإسلامية والذهاب بالمجتمع المصري إلى التديُّن، وهذه قضية تأخذ أبعاداً مختلفة من البحث، وتناقش من زوايا متعددة، سنعود إليها بالتفصيل في فصل لاحق، لكن بعد أن نناقش في الفصل التالي، حدود تأثير ما حدث في مصر لدى السلفيين في دول أخرى، وما إذا كان هنالك احتمال لتصدير أو استلهام التحولات السلفية الجارية نحو العمل السياسي لدى السلفيين الآخرين في العالم العربي.

الفصل الثالث

تصدير «الثورة السلفية» المصرية



مقدمة

قلبت ثورة الشعوب العربية المشهد السلفي وخطوط التأثير والتأثر رأساً على عقب، فأصبحت السلفية المصرية ما بعد الثورة هي العامل المؤثر في الحركات والجماعات السلفية الأخرى في المنطقة العربية، بعدما كانت السلفية السعودية سابقاً، وما يدور في فلكها، هي مركز التأثير على الحركات والجماعات السلفية المختلفة.

فما قام به السلفيون بمشاركة مجموعات منهم في الثورة، وتأسيس أحزاب سياسية في المرحلة التالية، خلق ثورة موازية داخل السلفية نفسها في العالم العربي والإسلامي، وفجّر مناظرات ونقاشات داخلية شبيهة حول ما كان بالأمس محرّماً وممنوعاً، بل ومحلاً لسخرية ورفض تيارات واسعة من السلفيين، أي العمل السياسي والحزبي والدخول في اللعبة الديمقراطية، أصبح اليوم أمراً مشروعاً لدى تيار عريض منهم، ليس في مصر وحدها، بل خارجها أيضاً، الذين فتحت شهيتهم لتحقيق إنجازات ونتائج شبيهة بما حققه إخوانهم السلفيون المصريون في الانتخابات التشريعية.

وإذا كان السلفيون لا يمتلكون تنظيمات إقليمية أو عالمية تؤطر مواقفهم العامة وتضبط الحركة السلفية عموماً، كما هي حال التنظيم العالمي لجماعة الإخوان المسلمين، إلاّ أنهم يمتلكون خطوط تماسّ واتصال وتأثير وتأثر عديدة بين شيوخهم والجماعات المتشابهة في خطابها السياسي والفكري؛ فهنالك تقارب بين التيارات الجهادية أو القريبة من الخط الجهادي، كما هي الحال مع السلفيات الحركية أو المنظمة، والسلفيات الدعوية، وحتى التيارات المدخلية والجامية.

بطبيعة الحال، كما كان عليه المشهد السلفي المصري خلال الثورة، لم تكن استجابة وتفاعل السلفيين على الدرجة أو المقاربة نفسها.

حاول الجهاديون الاستثمار في المناخ الذي أتاحته الثورة الديمقراطية، في كل من الأردن والمغرب وتونس وليبيا واليمن، مع اختلاف طبيعة الظروف في كل بلد من هذه البلاد، فنظّموا في الأردن والمغرب مسيرات واعتصامات للمطالبة بالإفراج عن معتقليهم وللفت الانتباه لقضيتهم، بينما تمدّدت القاعدة في اليمن (يطلق عليها قاعدة الجزيرة العربية)، أما الجماعات الجهادية في مصر وليبيا، فكانت قد أتمّت مراجعاتها، فانخرط أفراد منها في الثورات، وقدموا خطاباً مغايراً لما بعد الثورات.

كان السلفيون الحركيون أو المنظمون ـ عموماً ـ الأكثر اقتراباً واستفادة من الثورة، فعلى الرغم من أنّ أغلب أبناء هذا التيار لهم مواقف متحفظة من الديمقراطية، وأقرب إلى الاتجاه الإصلاحي من الثوري، كما هي الحال لدى جماعة الإخوان المسلمين، إلاّ أنّهم وجدوا في الثورات الديمقراطية العربية ـ لاحقاً ـ تأكيداً لخطهم الأيديولوجي بضرورة الاندماج في المشهد السياسي، والعمل العام، وعدم القبول بمبدأ رفض الحزبية والتنظيم، الذي كان ينادي به التيار السلفي العام.

برزت هذه الاستجابة بوضوح في دعم ومساندة السلفيين الحركيين في الكويت للثورات الديمقراطية العربية، ما أدى في المرحلة الأولى من الثورات، في كل من مصر وتونس، حين كان النظام الرسمي العربي عموماً قلقاً من هذا المناخ الجديد، إلى إيقاف برنامج أحد أبرز شيوخ السلفية الصحوية في السعودية، سلمان العودة، على فضائية الـ (mbc) (السعودية ـ غير الرسمية) «الحياة كلمة»[1]، قبل أن يتغيّر موقف العربية السعودية نفسها تجاه الوجبة الثانية من الثورات، وتحديداً في كل من سورية وليبيا.

التأثير الأكبر كان للثورة السلفية المصرية، بالضرورة، في الوجبة الأولى من التحولات الجارية، إذ إن السلفية التونسية كانت لا تزال قيد التشكل والنمو والتعافي من العمل السري في مرحلة زين العابدين، وقد طغى على الحضور السلفي في المشهد التونسي صور الصدامات مع التيار العلماني والاحتجاج على بعض المسرحيات والأفلام، ومحاولة تطبيق المفاهيم الإسلامية في المجتمع،

---

(١) حول إيقاف البرنامج وأسباب ذلك، انظر: مشاري بن صالح العفالق، «إيقاف برنامج الشيخ سلمان العودة،» اليوم (السعودية) (١٤ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.alyaum.com/news/art/4773.html>.

من دون أن يصلوا إلى مرحلة واضحة من التنظيم والعمل المؤسسي، فضلاً عن الحزبي.

وجدت التداعيات الأولى للثورة المصرية صداها في اليمن، إذ تم الإعلان عن نية السلفيين هناك بتأسيس حزب سلفي يجمع تيارات ومجموعات سلفية متعددة، ويشارك في العمل السياسي، وهو ما قابله ـ بطبيعة الحال ـ رفض تيار سلفي آخر لذلك وجدالات ساخنة في الأوساط السلفية، وإعادة تشكيل الاصطفاف والتحالفات داخل هذا التيار، في حالة قريبة من المشهد المصري.

حتى في دول أخرى لم تشهد ثورات، مثل مصر واليمن، بدأت مجموعات سلفية تبدي رغبتها بإعادة التفكير في موقفها من العمل السياسي والحزبي، كما هي الحال في الأردن، وهو لا يزال موضوعاً للتجاذب داخل السلفيين أنفسهم، وفي العلاقة مع السلطات القائمة، التي لم تتقبل بعد هذا التحول النوعي لدى السلفيين.

على الرغم من الاختلاف السلفي حول الموقف من الثورات والمسيرات والتظاهرات والاعتصامات، إلاّ أن هنالك اتفاقاً عاماً بين الاتجاهات السلفية قاطبة، بما فيها المدخلية (التي تؤكّد دوماً طاعة ولي الأمر) ودعم الثورة السورية وإباحة الخروج على نظام الأسد، والمطالبة بإسقاطه، فلا تكاد تجد صوتاً سلفياً نشازاً على هذه القاعدة العامة، وربما هو الموضوع السياسي الوحيد الذي اتفق عليه السلفيون.

السبب الرئيس الذي يقف وراء هذا الموقف، يتمثّل على الأغلب باعتبار السلفيين حكمَ الأسد خارجاً عن الإسلام، لخلفيته الطائفية (النصيرية)، ولأن المعركة تبدو واضحة هناك بين السنة والعلويين ـ من زاوية الرؤية لدى السلفيين ـ وسنلحظ بوضوح أنّ السلفيين وفضائياتهم يؤدون دوراً كبيراً في دعم الثورة هناك، وتحديداً عبر القيادات السلفية المهاجرة، مثل عدنان عرعور، ومحمد بن سرور زين العابدين، ومحمد العبدة، وغيرهم.

سنتطرق في هذا الجزء من الدراسة بدايةً إلى المناخ الجديد الذي خلقته الثورة الديمقراطية داخل الحركات السلفية على صعيد عالمي وإقليمي عموماً، وتحديداً تجاه العمل السياسي والحزبي وبعض الفرضيات التي شكّلت سابقاً الأساس الذي بنى عليه السلفيون مواقفهم السلبية تجاه السياسة، ثم نتطرق إلى التحولات والمتغيرات الجارية في اليمن (كنموذج لنجاح الثورة)، والأردن

(كنموذج لدولة لم تشهد ثورة ديمقراطية)، وصولاً إلى محاولة ترسيم معالم الاستجابة السلفية عربياً للثورة الديمقراطية بدرجة أولى، ولما حدث داخل السلفية المصرية من ثورة موازية بدرجة ثانية.

أولاً: مناخات سلفية جديدة: اقتحام المحرّمات!

«هذا النظام التعددي الديمقراطي ليس هو النظام الإسلامي، لكنه أرفق بنا وخير للإسلام من النظام الاستبدادي، لذلك اخترناه ليس بديلاً للنظام الإسلامي، إنما مرحلة ينبغي أن نعبر عليها إلى المرحلة الكبرى: الخلافة على منهاج النبوة».

عبد الرحمن عبد الخالق

خلقت الثورة الديمقراطية العربية مناخاً سياسياً مختلفاً فرض واقعاً مغايراً عن ذلك الذي تعامل معه السلفيون ـ سابقاً ـ وصاغ جزءاً كبيراً من تصوراتهم النظرية ومواقفهم تجاه المشهد السياسي، فالأنظمة بدأت تتهاوى مع الموجة الأولى (تونس ومصر)، والثانية (اليمن وليبيا)، مع استمرار التأزم في سورية، واحتجاجات ومطالبات بالإصلاح والتغيير في دول أخرى ملكية (الأردن والمغرب والكويت والبحرين).

برزت إعادة التفكير بالموقف من العمل السياسي ومحاولات تنسيق مواقف السلفيين في العالم العربي، بوضوح، في المؤتمر الذي عقد في إسطنبول في ١٣ ـ ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، بترتيب من مجلة **البيان** السلفية، وشارك فيه قرابة ١٤٠ ممثلاً عن التيارات السلفية في ١٧ دولة عربية، واشتمل على إقرار «ميثاق شرف» بين السلفيين، وعلى أوراق عمل حول القضايا الجديدة وواقع العمل السلفي وإعادة النظر في الموقف من العمل السياسي عموماً.

افتتح المؤتمر رئيس تحرير مجلة **البيان**، د. أحمد الصويان، موضّحاً أن الدافع لعقد المؤتمر سببان، **الأول**، ما يطلق عليه فزّاعة السلفيين، والحملة الإعلامية عليهم والتخويف منهم، وتشويه صورتهم في الإعلام، **والثاني**، ما تتيحه الثورات الديمقراطية العربية من فرص جديدة للعمل السلفي وميادين مختلفة لم تكن متاحة في السابق.

تخلّل المؤتمر أوراق عمل ركز أغلبها على الواقع السلفي، وآليات حل الخلافات بين تياراته، ثم الموقف من العمل السياسي، وقد برز بوضوح توجه السلفيين المصريين إلى إعادة تأصيل الموقف السلفي - الشرعي من العمل السياسي تجاه تغليب مصالح المشاركة على المقاطعة، والتمهيد للانخراط فيه، فيما تناولت ورقات أخرى ملف الصورة الإعلامية عن السلفيين في العالم ودور الإعلام السلفي في توضيح المنهج السلفي.

جاءت الكلمة الأكثر أهمية في المؤتمر على لسان عبد الرحمن عبد الخالق، أحد أبرز قيادات السلفيين في الكويت (من أصول مصرية)، وهو ممن أسسوا في مراحل سابقة تأصيل أهمية العمل السياسي، بخلاف الفتاوى السلفية السائدة خلال العقود السابقة.

أوضح عبد الخالق في كلمته أن القبول بالنظام الديمقراطي اليوم بوصفه «مرحلة انتقالية»، وليس بديلاً من «النظام الإسلامي»؛ أفضل من «النظام الدكتاتوري»، بما يتيحه من فرص وإمكانيات للسلفيين لا تتوافر في النظام الاستبدادي، لكن يبقى الهدف النهائي هو «إقامة خلافة إسلامية راشدة»[٢].

ويمكن ملاحظة أن المزاج السلفي الذي طغى على المؤتمر يتمثّل بالمشاركة في العمل السياسي، مع ضرورة الحفاظ على «ثوابت الدعوة السلفية»، من «تأصيل المواقف السياسية بالأحكام الشرعية»، والالتزام بخط السلفية بـ «حفظ الدين»، أي تصحيح العقائد والأحكام الدينية[٣].

وعلى الرغم من هذا الحضور الكبير للسلفيين العرب، إلاّ أنّه خلا - تقريباً - من الاتجاه السلفي - المدخلي أو الجامي، وأنصاره في مختلف بقاع العالم العربي، ما يشي، بوضوح، برفض هذا التيار هذه التحولات داخل السلفية؛ بينما برز حضور السلفية المنظمة والحركية والعلمية، في اليمن ومصر والكويت والسعودية وسورية وتونس وليبيا والبحرين وقطر، في جلسات المؤتمر.

انبثق عن المناخات السلفية الجديدة حوارات أدارتها المؤسسات الفكرية

---

(٢) لمشاهدة كلمة عبد الرحمن عبد الخالق في الجلسة الختامية، انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=i5yjhdyzfiw&feature=related>.

(٣) انظر: تقرير عن المؤتمر، في: البيان (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، <http://albayan.co.uk/page.aspx?id=84>.

والبحثية والإعلامية لدى السلفيين في بقاع مختلفة حول دور السلفية ومستقبلها وآفاق العمل السياسي. وقد خصصت مجلة **البيان** (السلفية)، ملفاً كاملاً عن السلفيين وآفاق المستقبل، تناولت فيه القضايا الشائكة والجدلية لدى السلفيين، وتحديداً الموقف من اللعبة السياسية.

مثل هذا الحوار أطلقه «المركز العربي للدراسات الإنسانية» في مصر، وهو مركز مرتبط بمجلة **البيان** نفسها، تولّى خلال الأشهر الماضية عقد ندوات وجلسات حوار حول واقع التيار السلفي والمرحلة الجديدة[٤].

يوجد نموذج شبيه بذلك هو «مركز نماء للبحوث والدراسات»، ومقره في السعودية، وقد وضع شعاراً له «تنمية العقل الشرعي والفكري وتطوير خطابه وآلياته»، يتناول مفاهيم الدولة المدنية والدينية، وأصدر مجموعة من الدراسات التي تحاول تقديم تأصيل فقهي للتطورات السياسية الجارية[٥].

من الكتب السلفية التي حاولت أن تضع تصوراً للفقه السلفي السياسي الجديد، للدكتور سلمان العودة، أحد أبرز قادة السلفية الصحوية في السعودية، بعنوان **أسئلة الثورة**، يتحدث فيه عن المواقف السلفية السابقة على الثورة، وعن مفاهيم الديمقراطية والتعددية والثورة[٦]، وقد صودر الكتاب في معرض الكتاب الدولي في الرياض من قبل السلطات السعودية[٧].

بدا في مرحلة الثورات العربية كأن التيار الصحوي السعودي يعود إلى سابق عهده بالمطالبات الصريحة بالإصلاحات السياسية والدستورية، وقد تجلّى ذلك في ما عرف بالرسالة التي وجهها سلمان العودة والدكتور محمد الأحمري (أحد المثقفين السعوديين البارزين في المعارضة) مع ٥٠٠ شخصية سعودية (في شهر شباط/ فبراير ٢٠١١)، إلى الملك السعودي بعنوان «خطاب نحو دولة الحقوق والمؤسسات»، وتتضمن ثمانية مطالب رئيسة؛ أبرزها: انتخاب مجلس

---

(٤) انظر موقع المركز العربي للدراسات الإنسانية: <http://www.arab-center.org>.

(٥) الموقع نفسه.

(٦) سلمان العودة، **أسئلة الثورة** (الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢)، أغلب فصول الكتاب.

(٧) حول منع الكتاب، انظر: محمد وائل، «بعد توقعات بتصدره قائمة الأكثر مبيعاً: منع كتاب **أسئلة الثورة**، من التداول بمعرض الرياض،» البشير (١٥ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-164814.htm>.

الشورى بكامل أعضائه؛ أن تكون له سلطة سن الأنظمة والرقابة على السلطة التنفيذية وحماية المال العام؛ إطلاق الحريات العامة؛ فصل موقع رئيس الوزراء عن الملك؛ أن يحظى رئيس الوزراء بتزكية الملك وثقة الشورى؛ إطلاق سراح المعتقلين السياسيين؛ محاربة الفساد المالي والإداري؛ تشجيع المجتمع المدني[٨].

هذه «إشارات» دالّة على تحولات المناخ السلفي، التي انبلجت مع الثورات الديمقراطية العربية وتؤذن بتطورات قادمة، ربما تختلف طبيعته وسرعته ودرجته من دولة إلى أخرى، لكنها بدأت بصورة واضحة مع اليمن.

ثانياً: سلفيو اليمن وظلال التجربة المصرية

«بما أن رئيس الجمهورية لم يعد قادراً على الإمساك بزمام الأمور والتصرف وفق ما يوجبه عليه الشرع؛ فإن الواجب عليه هو أن يستجيب لنداء أمته، ويسمع لصرخات شعبه الذي لم يعد يتقبله، ويدع حكم البلد إلى من يقدر على ذلك ويثق به الشعب».

بيان مجلس علماء أهل السنة ـ حضرموت

لا تختلف حالة التيارات السلفية في اليمن عن مصر كثيراً، فهنالك اتجاهات فكرية متوازية ومتقاطعة مع الحالة المصرية من جهة أولى، ومواقف متضاربة تجاه الثورة الشبابية من جهة ثانية، واختلافات في تقييم الوضع بعد الثورة وإعادة بناء الاستقطابات من جهة ثالثة.

١ ـ السلفيون قبل الثورة

يؤرّخ أغلب الباحثين والمعنيين بشؤون السلفية في اليمن، بروز السلفية المعاصرة إلى استقرار مقبل بن هادي الوادعي هناك، بعد عودته من السعودية في بداية الثمانينيات، إثر اتهامه بالوقوف مع ثورة جهيمان في الحرم المكي في

---

(٨) انظر نص الوثيقة: <http://www.alyaum.com/news/art/4773.html>.

وردّ من أحد الشيوخ السلفيين الرافضين لهذه الوثيقة في: حمد بن عبد العزيز العتيق، «مناقشة الدكتور سلمان العودة ـ هداه الله ـ ومن معه في خطابهم الموجه إلى خادم الحرمين بزعم الإصلاح،» الساحات السعودية (١١ آذار/ مارس ٢٠١١)، <http://www.sahatksa.com/forum/showthread.php?t=75421>.

عام ١٩٧٩، وقد استقر الوادعي في محافظة صعدة، يدرس العلوم الشرعية وينشر أفكاره من خلال دار الحديث التي أسسها هناك، ثم انتشرت فروعها في اليمن الشمالي، وبدأ عدد أتباعه ومريديه يزداد مع مرور الوقت، ويشتهر بوصفه مؤسس السلفية اليمنية(٩).

تنتمي رؤية الوادعي تجاه الواقع السياسي والأوضاع المعاصرة إلى الأفكار نفسها التي يتبناها كل من محمد بن أمان الجامي، وربيع بن هادي المدخلي في السعودية؛ فالوادعي يرفض أي صيغة من صيغ العمل الحركي والتنظيمي، ويهاجم الأحزاب الإسلامية، ويرفض العمل السياسي، ويؤكد طريق تعليم العقيدة السلفية والأحكام الإسلامية، ونشرها في المجتمع(١٠).

حدث الانشقاق الأولي على مدرسة الوادعي في عام ١٩٩٠، عندما قرّرت مجموعة من السلفيين تأسيس ما يعرف بـ «دار الحكمة الخيرية»، مع استقلال اليمن وتحريك الحياة الديمقراطية. من أبرز هذه الأسماء: أحمد حسن المعلم، وعبد العزيز الدبعي، ومحمد المهدي، ومراد القدسي(١١).

واجهت الجمعية الجديدة غضب مقبل الوادعي، على االرغم من أنّ أنصارها ظلوا يعلنون التزامهم بأفكاره، إذ اعتبر أنّها خالفت مواقفه المعروفة ضد العمل الجماعي والمؤسسي، مع أن الجمعية لم تشتغل بالعمل السياسي والحزبي، وبقيت مصرة على الابتعاد عنه والالتزام بالعمل الخيري والاجتماعي والدعوي.

أنجبت مجموعة الحكمة عدداً من المؤسسات الخيرية والعلمية والدعوية، في أنحاء متفرقة من اليمن، مثل مركز الكلمة الطيبة (صنعاء)، ومركز الشوكاني العلمي، ومركز الذهبي العلمي، ومركز المنار.

توصف جمعية الحكمة، فكرياً وسياسياً، أنّها متأثرة بأفكار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وأنّها على صلة بجمعية إحياء التراث في الكويت، مع

---

(٩) حول سيرة الوادعي واتهامه بالعلاقة مع جهيمان وحياته واستقراره في اليمن، انظر: Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity* (New York: Columbia University Press, 2011), pp. 54-61.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١؛ وانظر أيضاً: مقبل بن هادي الوادعي، **هذه دعوتنا وعقيدتنا** (صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٢)، ص ٩ ـ ١٣.

(١١) Bonnefoy, Ibid., pp. 63-65.

أنها لم تدخل العمل السياسي ولم تشارك في مرحلة ما قبل الثورة اليمنية الأخيرة بصورة مباشرة، إنما دعمت في الانتخابات النيابية مرشحين وتحالفت مع المعارضة الإسلامية ـ الإخوانية في المطالبة بالإصلاح السياسي(١٢).

بعد عامين (١٩٩٢)، حدث انشقاق آخر داخل جمعية الحكمة نفسها، وأُعلن عن تأسيس جمعية الإحسان، التي لم تنشط إلاّ في عام ١٩٩٦، بصورة واسعة في مناطق اليمن الجنوبية، وأبرز قياداتها: عبد الله بن فيصل الأهدل، وحسن شبالة، وحسن الزومي، وعبد المجيد الريمي، ومحمد بن موسى العامري.

يحيل لوران بونفوي (Laurent Bonnefoy)، أسباب انشقاق مجموعة الإحسان إلى محاولة التوسع الجغرافي في الجنوب، والحصول على دعم مالي من أثرياء حضرموت في اليمن والخليج ومن جهات داخل قطر، بينما تكرّس الفارق لاحقاً بين الإحسان والحكمة عبر اقتراب تيار الإحسان من أفكار «السرورية» ـ محمد بن سرور زين العابدين، التي تأخذ طابعاً سياسياً معارضاً، وليس مهادناً أو محايداً مع الدولة(١٣).

انبثق من تيار الإحسان مجموعة من المؤسسات، إضافة إلى مركز الجمعية في حضرموت، مثل مركز الدعوة العلمي (صنعاء)، مركز أبو ذر الغفاري (عدن)(١٤).

في عام ١٩٩٩، في الأشهر الأخيرة من حياة الوادعي، أسّس أحد أبرز أتباعه، مصطفى إسماعيل سليماني، الملقّب بـ أبي الحسن المأربي(١٥)، جمعية في منطقة دماج أطلق عليها «مركز البر والتقوى»، وكانت المفارقة أنّ الوادعي لم ينتقد المأربي، كما فعل مع من أسسوا الحكمة والإحسان، وقدّم تبريراً غير مترابط، عندما قال «السروريون يقولون إننا لا نجيز إنشاء الجمعيات، من قال

---

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١، و«الجماعات السلفية في اليمن: التعدد والنشأة والمسميات،» مدونة محمد بن طاهر الطاهري (٣ آذار/مارس ٢٠١٢)، <http://m-tahir.maktoobblog.com/1242939>.

(١٣) انظر: الطاهري، المصدر نفسه، و Bonnefoy, Ibid., pp. 64-65.

(١٤) الطاهري، المصدر نفسه.

(١٥) أصله مصري، كان متّهماً هناك بالانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة، وصل اليمن في بداية الثمانينيات، وتتلمذ على يد الشيخ الوادعي، ثم استقرّ في دماج وأسّس فرعاً لدار الحديث التي أسّسها الوادعي لتدريس العلوم الدينية، وحصل على الجنسية اليمنية في العام ١٩٩٦، بوساطة شيوخ قبليين.

لكم ذلك يا تلاميذي الفقراء! نحن لا نقر الجمعيات التي تؤدي إلى الروح الحزبية . . »[١٦].

إلاّ أنّ الخلاف تطور بين أبي الحسن المأربي وخلفاء الوادعي، بعد وفاة الأخير في عام ٢٠٠١، إثر إصابته بالسرطان وخروجه للعلاج خارج البلاد، ثم وفاته في السعودية ـ بمكة، بعد أكثر من عشرين عاماً من خروجه منها متّهماً بالتعاون مع جهيمان.

دخل على خط المناظرات والصراعات بين أتباع الوادعي الشيخ السعودي المعروف، ربيع بن هادي المدخلي، الذي ألف عدة كتب وقدم محاضرات في الهجوم على أبي الحسن المأربي والرد على أفكاره، واتهامه بتحريف السلفية عن منهجها ومقاصدها، على الرغم من أنّ الأخير بقي ـ سياسياً ـ على خط الوادعية السياسية في رفض العمل الحزبي وتأييد السلطة، واعتبار طاعتها واجبة ومعارضتها معصية وخروجاً على منهج السلفية قبل أن تشهد الأشهر الأخيرة تحولاً لديه باتجاه العمل السياسي بات فيه أقرب إلى السير بخط موازٍ للسلفية السياسية في مصر وتطوراتها[١٧].

على صعيد موازٍ للسلفية العلمية ـ خلفاء مقبل الوادعي ومجموعة أبي الحسن المأربي، وللسلفية المنظمة، كل من جمعية الإحسان والحكمة، برزت في السنوات الأخيرة، وبصورة خاصة منذ عام ٢٠٠٧، السلفية الجهادية بصورة كبيرة في اليمن، عبر تأسيس قاعدة اليمن، ثم اندماجها بقاعدة السعودية، في ما أطلق عليه «قاعدة الجهاد في الجزيرة العربية».

نشطت القاعدة في السنوات الأخيرة وباتت رقماً صعباً في المعادلة الأمنية، وتمكنت من القيام بعمليات نوعية، بل وسّعت دائرة نشاطها وعملياتها إلى خارج اليمن، عبر دور المنظّر الفكري لها، د. أنور العولقي، الذي كان المنظّر الروحي لـ عمر الفاروق، الذي قام بعملية محاولة تفجير طائرة فوق ديترويت، ونضال مالك الطبيب العسكري (من أصول أردنية)، الذي قام بقتل عدد كبير من الضباط في قاعدة تكساس العسكرية.

---

(١٦) انظر: Bonnefoy, Ibid., p. 71.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٦، وانظر أيضاً: كتب الشيخ، الموقع الرسمي لربيع المدخلي، <http://www.rabee.net/books.aspx?pid = 1>.

ويتضمن الموقع كتيبات عدّة أُلّفت في الموضوع نفسه.

لم يكتفِ العولقي، الذي ولد وعاش في الولايات المتحدة الأميركية قبل أن يتحول بأفكاره في السنوات الأخيرة نحو السلفية الجهادية، بهذه «الرعاية» للعمليات الجهادية في أميركا، بل أسس مجلة فكرية ناطقة بالإنكليزية بعنوان **إلهام** (*Inspire*) لمخاطبة الناطقين بالإنكليزية والتأثير عليهم، وهو ما كرّس الرجل بوصفه أحد مؤسسي الجيل الثالث من القاعدة، وهو الجيل الذي أدت شبكة الإنترنت دوراً كبيراً في تجنيده وإرشاده والتأثير عليه.

وإذا كانت القاعدة أو السلفية الجهادية ليست ضمن إطار هذه الدراسة، فإنّ ما يعنينا هنا أنّ هذا التيار لم يشهد مراجعات فكرية شبيهة بما حدث مع أشقائه، الجماعة الإسلامية والجهاد، الذين تخلّوا عن العنف وأسسوا بعد الثورة أحزاباً سياسية، بل يمثّل اليوم أحد أبرز التنظيمات الناشطة ضمن شبكة القاعدة العالمية.

المجموعة السلفية الأخيرة، يقودها الشيخ اليمني المعروف، عبد المجيد الزنداني، وقد انخرطت منذ البدايات مع حركة الإصلاح ـ جماعة الإخوان المسلمين ـ ولم تعد محسوبة بصورة مباشرة على التيار السلفي، وإن كان للزنداني ومجموعته حضور وعلاقات مع قيادات السلفية المنظمة في السنوات الماضية.

السمة الرئيسية للسلفية في مرحلة ما قبل الثورة، أنها كانت بمنزلة أرخبيل من الجزر غير المترابطة في ما بينها، لكنها في الوقت نفسه منتشرة في مختلف أرجاء اليمن الشمالي والجنوبي، إما من خلال المراكز العلمية والجمعيات الخيرية والمدارس الشرعية، أو من خلال الشيوخ والتلاميذ. فعلى الرغم من الاختلافات الداخلية، فإنّ ميزة السلفية على كثير من الأحزاب السياسية أنّها شكّلت قاعدة اجتماعية منتشرة وواسعة في أرجاء البلاد، عبر العمل الدعوي والتعليمي والخيري.

٢ ـ في عاصفة الثورة

انطلقت الثورة اليمنية بصورة كبيرة مع بداية شهر شباط/فبراير، على وقع نجاح الثورة التونسية والثورة المصرية، وأعلن في ١١ شباط/فبراير عن جمعة الغضب، وسرعان ما عمّت الاحتجاجات والمسيرات أغلب أنحاء اليمن، الشمالية والجنوبية.

على الرغم من محاولة الرئيس علي عبد الله صالح، استباق ذلك عبر

إعلان الثاني من شباط/فبراير، الذي أكّد فيه أنّه لن يتجه إلى ولاية جديدة، والعودة عن التعديلات الدستورية الأخيرة، وعدم نيته ترشيح ابنه لموقع رئاسة الجمهورية، إلاّ أنّ دائرة الاحتجاجات والثورة توسعت ووصلت إلى حالة شبيهة بمصر وتونس من مشاركة مئات الآلاف من اليمنيين فيها، والاعتصامات في الميادين العامة، وتحديداً في كل من العاصمة صنعاء ومدينة عدن في الجنوب.

إلاّ أنّ الحالة اليمنية اختلفت عن الحالتين المصرية والتونسية من زاويتين: **الأولى**، تتمثل بدور الجيش، الذي لم يكن مُوَّحداً أو يساهم في ترجيح كفة الثوار، فحدثت انشقاقات كبيرة، و**الثانية**، القبلية، وهي التي حاول الاستناد إليها الرئيس صالح في مواجهة الثوار.

تخلل الثورة الشبابية السلمية اشتباكات بين قوات الجيش والمنشقين، لكنها لم تأخذ طابعاً يومياً ولم تتحول إلى حرب داخلية عسكرية، وحافظت الثورة على سلميتها، على الرغم من تعرُّض أنصارها للقنص والقتل في مرات عديدة.

تعرّض الرئيس اليمني نفسه لمحاولة اغتيال في بداية حزيران/يونيو عندما كان يؤدي صلاة الجمعة في المنطقة العسكرية المحيطة بقصره، ما أدّى إلى إصابته بجروح شديدة، نقل للعلاج إثرها إلى السعودية، قبل أن يعود إلى البلاد ويغادر أكثر من مرّة.

في الحالة اليمنية، أدت «المبادرة الخليجية» دوراً حاسماً في حل النزاع سياسياً، وتوصل الطرفان الدولة والمعارضة إلى اتفاق بتسليم السلطة إلى نائب عبد الله صالح، مقابل منح صالح الحصانة، وهو ما جرى فعلاً، إلى أن جرت انتخابات رئاسية في ٢١ شباط/فبراير ٢٠١٢، توصلت إلى انتخاب مرشح توافقي واحد، عبد ربه منصور هادي.

جرى تسليم مقاليد الرئاسة من عبد الله صالح إلى عبد ربه منصور هادي، في حفل هو الأول من نوعه في الثورات الديمقراطية العربية، بل ربما في التاريخ العربي المعاصر.

خلال شهور الثورة تباينت مواقف التيارات السلفية، كما كانت عليه الحال في مصر، ما بين تيار مؤيد للسلطة وآخر مشارك في الثورة وثالث متأرجح بين الخيارين!

تمثّل التيار المؤيد للسلطة بصورة واضحة بمجموعة مقبل بن هادي

الوادعي، وأبي الحسن المأربي، الذين رفضوا الثورة وتمسّكوا بمواقفهم المعروفة، من التزام طاعة النظام بوصفه «ولي أمر المسلمين»، وتحريم الخروج عليه ومعارضته، فضلاً عن تحريم الاحتجاجات والاعتصامات والتظاهرات واعتبارها بدعاً ليست من الإسلام.

اعتبر أبو الحسن المأربي، أنّ ما يحدث هو فتنة، بينما تجاوز يحيى الحجوري، في مقالة له على موقعه، موقف المأربي، فقد أفرد مقالة خاصة بعنوان «لماذا جلّ الشعب اليمني يحب الرئيس علي عبد الله صالح وفقه الله؟»، وقال فيها «لا يتمنى زوال الرئيس علي عبد الله صالح عن منصبه في هذه الفتنة إلاّ أحد ثلاثة؛ عميل على البلاد مدفوع، أو صاحب فكر منحرف، أو صاحب مطمع دنيوي»[18].

صرّح الحجوري برفض التظاهرات والمسيرات والديمقراطية، ووجّه «نصيحة لأهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن»، إذ يقول فيها «المظاهرات حرام، يخرج الكل هؤلاء وهؤلاء والشعب يصيح، الرجل من هنا والمرأة من هنا، ونحن ننكرها ونحث على الهدوء والسكينة، وعلى العلم وعلى البعد عن الفتن ونرى أن هؤلاء آثمون بتقليدهم للكفار وغير ذلك مما تتضمنه فتنة المظاهرات. الثورات والخروج على أولياء الأمور حرام، بكتاب وسنة، ونحن ننكر هذا، ونقول هذه أدلة الكتاب والسنة تدل على تحريم ذلك في حق الحاكم المسلم، وإن وجد حاكم كافر ولا يستطاع تغييره إلا بضرر عظيم على المسلمين، وبعد ذلك لا يدرى أيأتي مثله أو أشر منه، لا يجوز أن يغير المنكر بمثله أو أنكر منه، لأن الشريعة مبنية على درء المفاسد أو على الأقل تقليلها لا على مضاعفاتها»[19].

وكما جرت الأمور في مصر، فقد ظهر شيوخ سلفيون على شاشات التلفاز يرفضون الثورة ويدعون إلى فض الاعتصامات؛ فقد وظّف الإعلام الرسمي خطب شيوخ سلفيين تحض على طاعة ولي الأمر، كما حدث في خطبة سعد النزيلي في

---

(١٨) انظر: أبو عبد الرحمن يحيى بن علي الحجوري، «لماذا جل الشعب اليمني يحب الرئيس علي عبد الله صالح وفقه الله؟،» موقع فضيلة الشيخ يحيى بن علي الحجوري (٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١)، <http:// www.sh-yahia.net/show_art_37.html>.

(١٩) انظر: أبو عبد الرحمن يحيى بن علي الحجوري، «نصيحة لأهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن،» موقع فضيلة الشيخ يحيى بن علي الحجوري (٢٢ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.sh-yahia.net/show_art_27.html>.

جامع الصلح، إذ دعا اليمنيين إلى عدم الخروج وحثهم على طاعة ولي الأمر[٢٠]، شاركه الموقف سلفي آخر، بث التلفزيون اليمني جزءاً من خطبة تهجّم فيها على المعتصمين في صنعاء، المطالبين بالإصلاح، قائلاً «بأيّ دين وبأيّ عقل يصبح تقطيع الشوارع وتصبح التفجيرات والاغتيالات وتصبح التحزبات جهاداً في سبيل الله، متى كان هذا من الإسلام إلاّ عند الرعاع والهمل. . !»[٢١].

وقد تجاوز أحد أبرز خلفاء الوادعي، محمد بن عبد الوهاب علي الوصابي، بقية زملائه بإرسال رسالة تهنئة إلى الرئيس اليمني بمناسبة عودته من العلاج في الخارج، بعد محاولة الاغتيال، قائلاً «عادت الفرحة إلى القلوب والبهجة إلى النفوس والبسمة إلى الوجوه برجوعكم إلى أرض اليمن وأهلها وهذه نعمة عظمى ومنّة كبرى من الله»[٢٢].

على الطرف الآخر تماماً، جاء موقف عدد من العلماء والخطباء السلفيين متضامناً مع الثورة، بل ومشاركاً فيها، وأغلب هؤلاء من تياري الإحسان والحكمة؛ فقد برز الشيخ عبد الوهاب بن محمد الحميقاني، بوصفه خطيباً من خطباء الثورة اليمنية، الذي وجّه نقداً لاذعاً للتيار السلفي الآخر، الذي انتقد الثورة، قائلاً «باسم الدين ينزل الفتاوى بنصرة الظالمين، وينزل نصوص الكتاب والسنة من غير حجّة ولا دليل، بحجة أن المحتسب بحق هؤلاء الحكام الظالمين خارج على ولي الأمر، أي خروج؟! وأي ولي أمر؟! متى انعقدت له البيعة؟! وأي شروط للولاية توفرت به. . .؟»[٢٣].

وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً من علماء السلفية في اليمن، من تياري الحكمة والإحسان، لم يعلنوا منذ بداية الثورة إسقاط الرئيس ولم ينخرطوا فيها مباشرةً، إلاّ أنّهم أصدروا من الفتاوى والبيانات ما عزّز شرعية التظاهرات والمسيرات، بخاصة في مناطق حضرموت واليمن الجنوبي.

ففي بيان علماء اليمن وحضرموت في ١٨ شباط/فبراير ٢٠١١ (أي بعد

---

(٢٠) انظر تسجيلاً مصوراً لمقطع من الخطبة: . <http://www.youtube.com/watch?v=bcda3k3pkpi>

(٢١) انظر تسجيلاً مصوراً لمقطع من خطبته: . <http://www.youtube.com/watch?v=2gq4nae3t6g>

(٢٢) انظر: «برقية تهنئة بمناسبة عودة الرئيس علي عبد الله صالح إلى أرض الوطن بسلامة الله وحفظه،» موقع علماء ومشايخ الدعوة السلفية في اليمن (٢٦ شوّال ١٤٣٢هـ ـ ٢٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.olamayemen.net/default_ar.aspx?id=297>.

(٢٣) انظر مقطع من هذه الخطبة: <http://www.youtube.com/watch?v=stn9gslnngc>.

أيام على صعود الثورة اليمنية)، أكّدوا فيه حق الأمة في الاحتساب والإنكار على حكامها وفي التغيير السلمي، ودعوا الجنود والضباط في الجيش والأمن إلى عدم استخدام الرصاص الحي أو وسائل القمع لتفريق المتظاهرين والمسيرات المطالبة بالإصلاح[٢٤].

ثم جاء في بيان مجلس أهل السنة والجماعة في حضرموت (شهر آذار/ مارس) استنكاراً للاعتداءات التي حدثت في صنعاء على المعتصمين والمطالبين بالإصلاح، ثم صدر بيان من هيئة علماء اليمن في شهر نيسان/أبريل، تدعو فيه الجيش إلى عدم المشاركة في الجرائم بحق المدنيين، وتناشد المتورطين من أفراد الجيش والأمن إلى رفض الأوامر بالاعتداء على المعتصمين، وهي فتوى تحرّض بوضوح على عصيان الأوامر العسكرية والتمرد عليها[٢٥].

وفي بيان لاحق للمجلس العلمي لجمعية الحكمة اليمانية، خلص إلى أن الانتقال السلمي السلس للسلطة بات أمراً ملحّاً، وأكد حرمة الاعتداء على الناس وحرمة الدماء وسلمية الحراك[٢٦].

وفي خطوة أخرى أكثر حسماً نحو تأييد مطالب الثورة وشرعيتها، في بداية شهر حزيران/يونيو، طالب بيان صادر عن مجلس علماء أهل السنة في حضرموت، الرئيس صالح بالتنحي مباشرة «وبما أن رئيس الجمهورية لم يعد قادراً على الإمساك بزمام الأمور والتصرف وفق ما يوجبه عليه الشرع.. بل أضحى يعمل بخلاف ذلك مما جعل الأمة تمقته وتنادي برحيله، وتنشد التغيير إلى الأفضل بوسائلها السلمية المختلفة؛ فإن الواجب عليه هو أن يستجيب لنداء أمته، ويسمع لصرخات شعبه الذي لم يعد يتقبله، ويدع حكم البلد إلى من يقدر على ذلك ويثق به الشعب، فيخرج عن المسؤولية وينقذ نفسه من تحمّل المزيد من الأوزار جراء إزهاق الأرواح وإسالة الدماء وتدمير البلد..»[٢٧].

---

(٢٤) انظر: «فتوى علماء عدن وحضرموت بتحريم استخدام الرصاص بالمظاهرات،» منبر علماء اليمن (٢١ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4480>.

(٢٥) انظر: «بيان صادر عن مجلس علماء أهل السنة بحضرموت ١٤٣٢هـ،» منبر علماء اليمن (١٣ آذار/ مارس ٢٠١١)، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4543>.

(٢٦) انظر: «بيان صادر عن المجلس العلمي لجمعية الحكمة اليمانية الخيرية حول الأحداث الجارية في اليمن،» منبر علماء اليمن (٧ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4717>.

(٢٧) انظر: «مجلس علماء أهل السنة بحضرموت يدعو الرئيس صالح إلى الرحيل،» منبر علماء اليمن (٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١)، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=5297>.

لم تكتفِ مجموعات من جيل الشباب السلفي بموقف علمائها، فقد نزلت إلى الشارع مع المحتجين وساهمت في الانتفاضة اليمنية، وشكلت مجموعات جديدة في العديد من المناطق؛ مثل: حركة شباب النهضة للتغيير السلمي (عدن)[٢٨]، حركة شباب النهضة والتجديد (الحديدة)[٢٩]، حركة العدالة (تعز)[٣٠]، حركة الحرية والبناء (أبين)[٣١].

٣ ـ تحولات ما بعد الثورة

برزت خلال الثورة حركات وائتلافات سلفية متنوعة، إما على صعيد العلماء والدعاة بحسب مناطقهم، أو على صعيد الشباب، الذين انخرطوا بالثورة السلمية، وقد انعكس ذلك بوضوح على مستويين رئيسين؛ **الأول**، الفقه السياسي السلفي، وبروز الجانب الثوري والسياسي المعارض فيه بوضوح، بخلاف الحالة قبل الثورة، **والثاني**، انبثاق تيار عريض داخل الجسم السلفي يعلن عن نيته دخول العمل السياسي، من خلال التجربة الحزبية، التي كانت سابقاً غير مطروحة لدى البعض، ومرفوضة بقوة لدى البعض الآخر.

انعكست التحولات النظرية عبر خطاب السلفية المنظمة، الذي أخذ خلال الثورة منحىً أكثر وضوحاً بتكريس فقه سياسي جديد في العلاقة مع الحاكم، يستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي وشروطه، وضرورة الالتزام بتطبيق العدالة وبناء الدولة الحديثة، وغيرها من مطالب سياسية متنوعة تصب في المسار نفسه.

على الصعيد نفسه، قدّم أحد أبرز رموز جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، أحمد حسن المعلّم، كتاباً جديداً موسّعاً حول **فقه التعامل مع الحكام**، صدر

---

(٢٨) حول ظاهرة هذه الحركات، وتحديداً حركة النهضة للتغيير السلمي والعلماء المشاركين في تأسيسها من الحكمة والإحسان، انظر: «"رابطة النهضة والتغيير": أوّل حركة سياسية سلفية في اليمن،» مدونة محمد بن طاهر الطاهري (٣١ أيار/مايو ٢٠١١)؛ انظر كذلك صفحتها على موقع التواصل الاجتماعي الـ فايسبوك.

(٢٩) انظر صفحة هذه الحركة على موقع التواصل الاجتماعي الـ فيسبوك: <http://islamonline.net/ara/article/1304971081403>.

(٣٠) حول نشاط هذه الحركة، انظر: «تقرير عن أنشطة حركة العدالة السلفية في ساحة الحرية بتعز،» منتديات شبكة إظهار الحق (٧ أيار/مايو ٢٠١١)، <http://www.edharalhaq.com/vb/showthread.php?t=24307>.

(٣١) انظر: سلمان العماري، «السلفية اليمنية والثورة.. تباين المواقف وتعدد الرؤى،» إسلام أون لاين (١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١)، <http://islamonline.net/ara/article/1304971081403>.

في شهر آذار/مارس ٢٠١١[٣٢]، أي في ذروة الانتفاضات العربية، في تونس ومصر وليبيا، وبداياتها في اليمن، محاولاً أن يوضِّح المنهج السلفي في التعامل مع قضايا المعارضة وإسقاط الحكومات.

جاء الكتاب في «المنطقة الوسطى» ـ تقريباً ـ بين الدعاة للثورة والخروج على الحكام، وبين الذين يقولون بطاعتهم وعدم جواز المعارضة والتظاهرات والاحتجاجات الجارية. وقد قسّم المعلم ـ في كتابه ـ مراتب التعامل مع الحكام إلى ثمانٍ، تبدأ بالنصيحة (في مواجهة الانحرافات والأخطاء)، وتنتهي بالخروج في حال وصل الحاكم إلى درجة «الكفر البواح»، وقرر العلماء ذلك، وما بينهما من درجات، مثل الصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، وتشديد القول عليه، والصمت والعزلة، مع تناول قضايا معاصرة، مثل التظاهرات والإضرابات والعصيان المدني والتوازن بين المصالح والمفاسد.

على الرغم من أنّ الكتاب يعتبر تطوراً نوعياً على الفقه السياسي ـ السلفي اليمني عموماً، إذ يشرعن العمل المدني السلمي في الإصلاح والمعارضة وانتقاد الحكام، لكنه جاء متأخراً عن «اللحظة التاريخية» للثورات الديمقراطية العربية، التي تجاوزت الحديث عن حق المعارضة وشرعيتها إلى الثورة السلمية المدنية، كما حدث في مصر وتونس وليبيا، ثم اليمن وسورية.

جاء الإعلان الأول عن تأسيس حزب سلفي يمني عبر الأمين العام لحركة النهضة للتغيير السلمي في عدن ـ الجنوب، التي نشطت خلال مرحلة الثورة الشبابية، إذ أعلن عبد الرب السلامي، عن النية لإنشاء حزب سلفي باتفاق أغلب السلفيين، مبيّناً أن الفكرة بدأت منذ سنوات، لكن طبيعة النظام السابق، والتحالفات العشائرية القائمة، منعا تحقيقها.

أخذت فكرة الحزب خطوات أكثر ثباتاً عبر عقد المؤتمر السلفي العام في ١٣ ـ ١٤ من شهر آذار/مارس ٢٠١٢، الذي عُقد بصنعاء تحت عنوان «السلفيون والعمل السياسي»، بمشاركة أطياف واسعة من السلفيين.

خلص البيان الختامي للمؤتمر إلى الدعوة نحو «المشاركة السياسية الفاعلة في صناعة القرار وخدمة الوطن وخوض المعترك السياسي كضرورة شرعية

---

(٣٢) انظر: أحمد بن حسن المعلم، **نحو إحكام لمنهج التعامل مع الحكام** (صنعاء: دار الكلمة الطيبة، ٢٠١١).

وحتمية واقعية»، وهو تعبير صريح عن الانتقال من العمل العلمي والدعوي والخدماتي الذي طغى على الدعوة خلال العقود الماضية، إلى العمل السياسي والحزبي في المرحلة المقبلة.

وأوصى المجتمعون بتأسيس «كيان سياسي»، وتأليف لجنة تحضيرية، والدعوة إلى الحفاظ على ثوابت الأمة والاحتكام إلى الشريعة الإسلامية ورفض التدخل والوصاية الخارجية، واستكمال أهداف الثورة الشبابية الشعبية، والإشادة بالثورات العربية ضد الظلم والاستبداد، والتضامن مع الشعب السوري الحر ضد نظام بشار الأسد وجرائمه، وتأكيد الموقف الثابت من القضية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي.

يمكن بوضوح تمييز الخط السياسي لهذا المؤتمر، بأنّه تحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية، من دون الحديث عن الديمقراطية والالتزام بها، وأكد رفض التدخل الخارجي، وعكس تطوراً مهماً في الخطاب السياسي السلفي بتأييد الثورات، وحرص البيان تأكيد موقف السلفيين من حق الجهاد في فلسطين، وهو ما لم يلحظ في الخطابات الأولية بعد الثورة للحركات الإسلامية في مصر وتونس، إذ حرصت على تجنّب تقديم رسائل مقلقة للمجتمع الدولي في المرحلة الأولى بعد الثورة.

إلاّ أنّ قيادات من السلفيين في اليمن الجنوبي لم تحضر المؤتمر، وعلى الرغم من مباركتها التحول الجاري لدى التيار السلفي عموماً، إلاّ أنّها أكّدت أن المؤتمر والحزب المنبثق عنه لا يمثّلانها؛ إذ صدّرت حركة النهضة والتغيير السلمي في عدن، بياناً بهذا الخصوص، وبرّرت عدم مشاركتها في تأسيس الحزب بـ «عدم وجود رؤية واضحة بشأن حل القضية الجنوبية، ولا يزال الغموض والتردد ظاهراً في الأطروحات المقدمة إلى المؤتمر الذي انبثق عنه الحزب».

وأكّد بيان الحركة بأنّها لن تقبل «الانضمام أو الاندماج أو الاتحاد مع أي حزب يمني لم يقر في برامجه وسياساته حق الشعب الجنوبي في اختيار الحل الأمثل لقضيته بإرادته الحرة»(٣٣).

---

(٣٣) انظر: «حركة النهضة الجنوبية تعلن رفضها المشاركة في حزب الرشاد بسبب غياب الرؤية لحل قضية الجنوب،» عدن الغد (١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://adenalghad.net/news/8578.htm>.

وفي خطوة في اتجاه موازٍ لحركة النهضة، أعلن عن تأسيس ائتلاف حضرموت للتغيير، بمشاركة قيادات سلفية، الذي خصّص اهتمامه بقضايا حضرموت تحديداً، من حل المشكلات السياسية والخدماتية والاجتماعية، وعكس حضور الاعتبارات الجغرافية والسكانية بوضوح في حسابات السلفيين ونشاطاتهم.

في المقابل، أصرّ خلفاء وتلاميذ الوادعي في (دار الحديث)، على رفض الانخراط في العمل السياسي والتحول نحوه، وحافظوا على موقفهم الذي يرى فيه انحرافاً عن منهج السلف، من دون أن يقدموا إجابات عن الواقع الجديد، الذي يناقض تصوراتهم حول ضرورة طاعة ولي الأمر، حتى لو جاء بالتغلب، وبغير إرادة الأمة.

فقد حمل يحيى الحجوري، بشدّة على من أعلنوا تأسيس حزب سلفي، معتبراً أنهم «سلفيون في اللفظ حزبيون في المنهج»، وتساءل مستغرباً «كيف يكون سلفي ديمقراطياً؟! ونحن وهم (أي السلفيون الحزبيون) كنا نقول قبل أيام إن الديمقراطية كفر؟! كيف يكون سلفي انتخابياً؟!.. الحزبية بدعة». وينقد الحجوري ذريعة السلفيين الآخرين بتأسيس حزب بمحاولة الإصلاح من الداخل، معتبراً ذلك خياراً فاشلاً، لأنه لا يمكن تغيير اللعبة من داخلها للاتجاه نحو الدولة الإسلامية[٣٤].

أ ـ السلفيون والديمقراطية

على الرغم من تشدد الحجوري ـ السابق ـ ضد العمل السياسي والحزبية، إلاّ أنّه طرح سؤالاً مفصلياً في قراءة «إمكانيات» التحولات السلفية ومداها الممكن، عندما تساءل «كيف يكون سلفي ديمقراطياً؟!»، إذ لا يزال الخطاب السلفي عموماً، حتى ذلك الذي اتجه نحو العمل الحزبي والسياسي ودخل الانتخابات، كما هي الحال في مصر، متحفظاً تجاه القبول الكامل والتام بالديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسياً نهائياً، ويدور في فلك تعليق الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، رائد التنظير للعمل السياسي السلفي، باعتبار النظام الديمقراطي «مرحلة انتقالية» نحو إقامة الحكم الإسلامي العام.

---

(٣٤) انظر تسجيل صوتي ليحيى الحجوري بعنوان: «الحزب السلفي منحرفٌ إلى الحزبية من قبل وقد أظهر من انحرافه ما كان يُخفي،» موقع فضيلة الشيخ يحيى بن علي الحجوري (١٧ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.sh-yahia.net/show_sound_2232.html>.

بل تضع تساؤلات الحجوري علامات استفهام محرجة للمتوجه السلفي ـ الحزبي، عندما تساءل: كيف يمكن الدخول في اللعبة الديمقراطية، بعد أن كان السلفيون جميعاً متفقين (قبل أيام ـ على حد تعبيره) في وصفها بالكفر؟

وبما أن مرافعة الحجوري ضد السلفية الحزبية هي التي تفسّر بصورة أكثر وضوحاً «التحايل الأيديولوجي» لدى سلفيي اليمن ـ الذين أعلنوا عن تأسيس حزب ـ وتجنبوا الحديث عن الديمقراطية والالتزام بها وبقواعدها، إذ يمكن التقاط ذلك حتى في الإعلان الصادر عن المؤتمر السلفي (السلفيون والعمل السياسي)، الذي تجنب ذكر الديمقراطية وتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية فحسب، حتى في خطاب حركة النهضة للتغيير السلمي، التي تتحدث عن «دولة مدنية» حديثة، فإنّها لا تقدم أي التزام بالديمقراطية[٣٥].

ب ـ السلفيون والوحدة الوطنية

يتمثّل التحدي الثاني، أمام السلفيين اليمنيين بملف الوحدة الوطنية. ولعلّ هذا السؤال يظهر بوضوح أكبر في تحديد صيغة العلاقة بين اليمن الشمالي والجنوبي، إذ يبدو إن الانقسام السلفي حول هذا الموضوع يأخذ طابعاً جغرافياً متماهياً مع المشكلة السياسية نفسها.

«القضية الجنوبية» ليست موضوعاً جديداً مع الثورة، لدى السلفيين، بل برزت قبل ذلك بأعوام، إذ قاطع شيوخ من السلفية الجنوبية المؤتمر السلفي الأول في عام ٢٠٠٩، الذي نظمته جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، وعقد بعنوان «الوحدة اليمنية والتحديات الراهنة: رؤية شرعية وواقعية»، ما فسّره مراقبون في السياق نفسه من الخلاف بين الشماليين والجنوبيين حول التعامل مع هذه القضية[٣٦].

إلاّ أنّ الثورة اليمنية وما بعدها، تعيد طرح سؤال القضية الجنوبية بصورة أكثر حضوراً ووضوحاً، وتثيرها حتى داخل السلفيين أنفسهم، بخاصة أن

---

(٣٥) انظر: «عدن: إشهار أكبر حركة شبابية سياسية في الجنوب،» **التجديد نيوز** (٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://www.altajdednews.com/default.aspx?view=article&id=5d8963a1-f6db-4559-bd94-0c351d776640>.

(٣٦) حول المؤتمر، انظر: «سلفيو اليمن يؤكدون تمسكهم بالوحدة،» إسلام ويب (٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٩)، <http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=a&id=151849>.

انظر أيضاً: «البيان الختامي للملتقى السلفي الأول،» موقع الوفاق الإنمائي (٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٩)، <http://wefaqdev.net/index.php?page=pens&type_page=2&num_item=7&ar_no=1205>.

تجمعاتهم تأخذ طابعاً جغرافياً ـ بطبيعتها ـ وهو ما ظهر في إعادة بناء التحالفات والاستقطابات داخل السلفية على قواعد جغرافية، وبصورة أكثر وضوحاً على طول الخط الفاصل بين اليمن الشمالي والجنوبي.

ج ـ السلفيون والأقليات

التحدي الثالث، في السياق نفسه، يبرز التساؤل عن رؤية السلفيين لملف الأقليات، وتحديداً ملف العلاقة بين السنة والحوثيين، الذي أخذ طابعاً أكثر حدّة في السنوات الأخيرة، في الصراع المسلّح الذي وقع بين النظام اليمني السابق والحوثيين، وقد وقف فيه أغلب التيار السلفي مع النظام، على خلفية عقائدية ـ طائفية بوصف الزيدية شيعة، والنظام سنياً.

يأخذ الموقف السلفي من الحوثيين في أدبياتهم العقائدية وتراثهم الفكري طابعاً حاداً، ويلبس الصراع معهم ثوباً عقائدياً ودينياً، وهذه خطورة الموضوع، إذا لم يتطور الفقه السياسي السلفي، وينجز مفاهيم جديدة حول السلم الأهلي والاجتماعي والوطني.

ثالثاً: سلفيو الأردن: العمل خارج «المشهد السياسي»

«نعتقد أن ما جرى في بعض البلاد من تحزبات لبعض السلفيين ليس عاماً شاملاً، فهناك من سلفيي تلك البلاد من ينكر هذا ولا يقبله، إضافة إلى ما يغلب على الظن من فشل تجاربهم الحزبية هذه، وانعكاس ذلك بالسلب على الدعوة».

علي الحلبي

انعكاسات الربيع الديمقراطي العربي على الأردن كانت مختلفة عمّا شهدته دول عربية أخرى. إذ حدّدت أغلبية المعارضة مع الحراك الشعبي سقف مطالبها بـ «إصلاح النظام» وليس إسقاطه، بدأت المسيرات تأخذ زخماً أكبر في بداية عام ٢٠١١، ثم انتقلت إلى المحافظات الأخرى بصورة فاعلة في شهر نيسان/ أبريل، وبالرغم من احتكاكات ومواجهات محدودة بين المتظاهرين ومعارضين لهم إلاّ أنّ الأمور لم تصل إلى ما وصلت إليه في دول عربية أخرى.

مرونة النظام فرضت نفسها على إيقاع العلاقة مع القوى السياسية القديمة

والجديدة، وتمركزت شعارات المعارضة والشارع بالإصلاح الدستوري والسياسي والحكومة البرلمانية ومكافحة الفساد، ويرفع القبضة الأمنية عن الحياة العامة. . إلخ.

تم إقرار تعديلات دستورية ومحكمة دستورية وتأسيس هيئة مستقلة للإشراف على الانتخابات النيابية، وجرت حوارات متعددة بين الحكومات المتعاقبة والمعارضة للاتفاق على صيغة مشتركة في الإصلاح السياسي وجدوله الزمني، مع تعهد من الحكم بإجراء انتخابات مبكّرة، بعد حل مجلس النواب المشكوك في شرعيته، وصولاً إلى مجلس نواب أكثر تعبيراً عن القوى السياسية، وحكومة برلمانية، بصيغة قريبة من النظام البريطاني البرلماني، وهي تعهدات رسمية شكّكت المعارضة بجديّتها وبمدى صدقيّتها.

لم يكن السلفيون في الأردن لاعباً سياسياً فاعلاً قبل الربيع الديمقراطي، ولا حتى من خلاله، بل ربما الطرف الوحيد الذي حاول الاستثمار في اللحظة التاريخية هو تيار السلفية الجهادية، إذ خرج إلى الشارع بتظاهرات سلمية واعتصامات تطالب بتحكيم الشريعة الإسلامية، وإطلاق معتقلي التيار، قبل أن يحدث صدام بين أنصاره والأمن، وهو ما وُظّف لاحقاً من الجهات الرسمية لمحاولة «شيطنة التيار» والزج بمائتين من أتباعه في السجون، قبل الإفراج عنهم لاحقاً بكفالة.

إلاّ أنّ توجه التيار السلفي العام في مصر إلى العمل السياسي، ألقى بظلال أولية على السلفيين الأردنيين، الذين ظلوا حتى فترة طويلة في ظل المشهد السياسي، وليس في قلبه، إلاّ أنّ التيار السلفي العريض ـ على النقيض من الحالتين المصرية واليمنية ـ ما زال على مواقفه الرافضة للعمل السياسي.

١ ـ قبل الثورات الديمقراطية العربية

برز النشاط السلفي في الأردن بصورة فاعلة، بالتزامن مع الحالة اليمنية، في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، عندما استقر الألباني أحد أبرز شيوخ السلفية في العالم العربي في الأردن،إثر مشكلات وأزمات واجهته مع الحكومة السورية، عى الرغم من إعلانه عدم الدخول في السياسة.

المفارقة أنّ الشيخ الألباني الذي مُنع بعد وصوله إلى الأردن بفترة قصيرة من إلقاء المحاضرات والخطب في المساجد، واكتفى بالتدريس في منزله،

سُمح لتلاميذه، الذين بدأ عددهم يزداد ونجمهم يصعد، بالعمل في المساجد، في ممارسة النشاط الديني والدعوي، وقد دخلوا في صدامات منذ البداية مع كل من الصوفيين وجماعة الإخوان المسلمين حول الخطاب الديني والسياسي، ودوائر النشاط والحركة في المساجد المختلفة.

منذ البداية أعلن الشيخ الألباني، أنّ منهجه «عدم الدخول في السياسة»، وتوافقت رؤيته مع مقبل الوادعي وربيع المدخلي وغيرهما في رفض العمل الحزبي الإسلامي، والاقتصار على التعليم والتربية. وأطلق الألباني شعاره المعروف في رؤيته لاستراتيجية التغيير «التصفية والتربية»، الذي تبنته لاحقاً الحركات والمجموعات السلفية الأخرى، ومقتضاه التركيز على تصحيح العقائد والعلوم الدينية وتربية الناس عليها، وعدم الدخول في المعترك السياسي.

وفي الوقت الذي لم تحدث فيه انشقاقات شبيهة بالحالة اليمنية داخل تيار الألباني، في حياته، إلاّ أنّ فترة التسعينيات شهدت ولادة تيارات سلفية أخرى مختلفة في ما تطرحه من خطاب سياسي، بصورة أساسية، عن الألباني وتلاميذه؛ فقد تأسست جمعية الكتاب والسنة في العام ١٩٩٣، التي حاولت نقل العمل السلفي إلى «الصيغة المنظّمة»، كما هي الحال في الكويت؛ متأثرة بما كان يطرحه عبد الرحمن عبد الخالق، وقيادات الصحوة في السعودية، مثل سلمان العودة وسفر الحوالي.

بقي مشروع جمعية الكتاب والسنة متأرجحاً ومتذبذباً في خطابه الفكري والسياسي خلال السنوات التالية، وضعيفاً ومحدوداً حتى داخل الدوائر السلفية، إلى بدايات الربيع العربي، إذ نقلت الجمعية عملها نوعياً وبدأت تتفاعل مع مخرجات الثورات وملفات مرتبطة بها.

بدأت في فترة التسعينيات، أيضاً، تبرز السلفية الجهادية في الأردن، حتى أصبحت في مرحلة لاحقة التيار الرئيس المسؤول عن العمليات المسلّحة والأمنية ضد مصالح اقتصادية وسياسية أردنية. وخرج من رحم التيار قيادات عالمية في القاعدة والفكر الجهادي، مثل أبي مصعب الزرقاوي وأبي محمد المقدسي وأبي أنس الشامي وأبي دجانة الخراساني وأبي قتادة الفلسطيني، وجميعها أسماء «جهادية» لامعة يتجاوز حضورها الأردن وساحته السياسية.

توسع التيار السلفي ـ التقليدي (أتباع الشيخ ناصر الألباني) في مرحلة التسعينيات، في تحقيق الكتب التراثية، وإلقاء الدروس العلمية، واكتساب مزيد

من الأنصار والمؤيدين لدعوتهم، وتمكنوا من الانتشار في عدد من المحافظات الرئيسة في البلاد، واشتهر منهم مجموعة من الشيوخ مثل: محمد إبراهيم شقرة، وعلي الحلبي، وسليم الهلالي، ومشهور حسن، وموسى نصر، وزياد العبادي، ومراد شكري وغيرهم.

بعد وفاة الألباني بفترة محدودة (في عام ٢٠٠٠)، حدث أول خلاف كبير بين أتباعه، وخرج من المجموعة أحد أبرز تلاميذه محمد إبراهيم شقرة، ثم أسس الآخرون مركز الألباني للدراسات والأبحاث، وأصبح مؤسستهم المعروفة في الأردن، وكانت تصدر عنه مجلة **الأصالة**، ثم حدث الخلاف الثاني وأُخرج مراد شكري، وتبعه خلاف ثالث أُخرج إثره سليم الهلالي، ثم انسحب مشهور حسن من المركز، الذي تحول مؤخراً إلى جمعية مركز الإمام الألباني برئاسة علي الحلبي، بينما أسس الأخير موقع «منتديات كل السلفيين»، الذي يعكس النقاشات والحوارات التي تحدث بين السلفيين في الساحة الأردنية ومواقفهم الفكرية والسياسية.

حافظ أتباع الشيخ الألباني على مواقفه الواضحة من رفض العمل السياسي، وأكثروا من التأليف والتعريف برؤيتهم الأيديولوجية تجاه السياسة والديمقراطية والأحزاب الإسلامية والمشاركة البرلمانية.

٢ ـ غائبون عن اللعبة السياسية

لم يشارك السلفيون في التظاهرات والمسيرات والاعتصامات المطالبة بالإصلاح السياسي، باستثناء نشاط السلفيين الجهاديين الذي تحدثنا عنه سابقاً. لكنهم في المقابل لم يدخلوا في صدام مباشر مع القوى الإصلاحية، واكتفوا بإصدار كتيّبات وبيانات يؤكدون فيها موقفهم برفض الإضرابات والاعتصامات والتظاهرات، وهو ما قرئ بالضرورة، من قبل المعارضة بأنّها «فتاوى» في خدمة السلطة.

برز النشاط الأكبر في الموقف من الثورات الديمقراطية العربية لدى أحد أهم قادتهم وخلفاء الشيخ الألباني، علي الحلبي، على موقعه المعروف «منتديات كل السلفيين»، إذ أصدر عدداً من الكتب والمقالات والفتاوى في تحريم التظاهرات والاعتصامات والمسيرات، والرد على الفتاوى المؤيدة لها.

يؤكّد الحلبي في الكتاب الذي أشرف عليه وأصدره موقعه بعنوان **البراهين**

الواضحات في حكم المظاهرات، أنّ الطريقة الصحيحة المشروعة للإصلاح تتمثل بتغيير ما في الأنفس، بالطرق المقرّة في الشرع؛ أما السنّة في «تغيير أخطاء ولاة الأمر: إنما تكون بمناصحتهم، والدعاء لهم، والتكامل معهم..». ويضيف الحلبي «ولا يعدل عن هذه الطريقة الشرعية ـ في تغيير ما في المجتمعات والحكام ـ إلى ما يخالفها، ويناقضها: من المسيرات والمظاهرات، وإعلان النكير على ولاة الأمر في المحافل والمجتمعات والتجمعات، وبين الدهماء والرعاع!»[٣٧].

يتمثل الخط السياسي الذي يعلن عنه الحلبي بوضوح بـ «طاعة ولي الأمر»، ورفض المعارضة والاحتجاجات بصورة مطلقة، كما هي حال المدخلي في السعودية والوادعي في اليمن، إذ يخصص أغلب الكتاب لسرد أسباب تحريم التظاهرات والتأكيد ـ في المقابل ـ على مبدأ الطاعة الكاملة لـ «ولي الأمر»[٣٨].

في ما يخص ثورات الربيع الديمقراطي العربي؛ فإنّ الحلبي ينظر إليها من زاوية «الفتنة» والمخططات الخارجية لتقسيم بلاد العرب والمسلمين، «.. فضلاً على كون المتظاهرين أنفسهم لا يُعرف لهم موجّه ـ غالباً ـ إلا الأصابع الخفية التي توجّه وتحرك (!) من خلال (الفايس بوك) وما أدراك ما (الفايس بوك!)!! هذه الأصابع التي تعيد ـ اليوم ـ رسم صورة (الشرق الأوسط الجديد!!)..»[٣٩].

على الصعيد المحلي، ألف الحلبي كتاباً آخر ليؤكد ابتعاد السلفية عن العمل السياسي ورفضها للتظاهرات والاحتجاجات، وقدّم للكتاب بما ذكره الملك عبد الله الثاني «ولي أمرنا»، حول التكفيريين، وهو الكتاب الذي دافع فيه الحلبي عن مبدأ التصفية والتربية ورفض الانخراط في العمل السياسي، ورفض التظاهرات والاعتصامات والمسيرات، ليس ما حدث في أحداث الزرقاء من صدام بين السلفيين الجهاديين والأمن (١٥ نيسان/أبريل ٢٠١١) فحسب، بل حتى اعتصام ميدان (جمال عبد الناصر ـ دوّار الداخلية) في

---

(٣٧) انظر: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **البراهين الواضحات في حكم المظاهرات** (عمّان: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١)، ص ٥ ـ ٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

عمان الذي انتهى إلى تفريقه بالقوة عبر الأمن العام في الأردن، وإصابة العشرات من المعتصمين[٤٠].

أخذت أحداث الزرقاء (صدام الجهاديين مع الأمن) نصيباً كبيراً من الاهتمام السلفي، لأنّ الإعلام وصف المحتجين بـ «السلفيين الجهاديين»؛ فكرّس أتباع الشيخ الألباني جزءاً كبيراً من الردود للتأكيد أن ما يسمى بـ «السلفية الجهادية»، لا يمتّ إلى الحركة السلفية بصلة.

على المنوال نفسه، صدّر الحلبي مقالة خاصة بعنوان «السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء»[٤١]، ووافقه في ذلك تماماً مشهور حسن، من تلاميذ الألباني، في كتاب كامل ألّفه لتوضيح موقف السلفيين من أحداث الزرقاء بعنوان **السلفية النقية وبراءتها من الأعمال الردية**، ويصل فيه إلى القول «السلفية دعوة منهجية عقدية تربوية، تؤمن بطاعة أولياء الأمور، وتحرم الخروج عليهم، تؤمن بالإسلام الصافي، وتبرأ إلى الله مما أُلصق به، فهي ليست حزباً، فلا أمير، ولا شارة، ولا تنظيم لها..»[٤٢].

٣ ـ لا جديد تجاه الحزبية والديمقراطية

تختلف مواقف سلفيّي الأردن من تأسيس أحزاب سلفية مصرية، فهنالك مجموعة تحمّست وبدت تفكّر في توجه مماثل[٤٣]، إلاّ أنّ الظروف السياسية تبدو مغايرة، إذ لا تزال الأجهزة الأمنية قوية وفاعلة، ولم تحدث ثورات تفتح آفاقاً جديدة للسلفيين، كما هي عليه الحال في مصر وتونس واليمن.

أثّر الربيع العربي أيضاً في أفكار السلفيين الجهاديين، الذين بدأوا يعيدون

---

(٤٠) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، **هذه هي السلفية: دعوة الإيمان والأمن والآمان المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية** (عمّان: منشورات منتديات «كل السلفيين»، ٢٠١١)، ص ٥ ـ ٣٠.

(٤١) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، «السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء،» علي بن حسن الحلبي الآثري (١٥ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2629>.

(٤٢) انظر: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، **الدعوة النقية وبراءتها من الأعمال الردية: كلمة شرعية حول أحداث العنف والشغب في ديارنا الأردنية** (عمّان: الدار الأثرية، ٢٠١١)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٤٣) انظر: حسين الرواشدة، «بانتظار حزب للسلفيين في بلادنا ولم لا؟،» **الدستور** (عمّان)، ٥/ ٥/ ٢٠١١.

النظر في مواقفهم الحادة من العمل العام ومبدأ «المفاصلة» السياسية للنظم القائمة، ويبلورون توجّهاً نحو «العمل السلمي»، والعودة عن بعض الأفكار، من دون وجود مراجعات عميقة صلبة لجوهر الأيديولوجية الجهادية، كما عليه الحال لدى الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصر.

وسرعان ما نفى عدد من قادة التيار، ما صدر عن بعض أفراده في التفكير بإنشاء حزب سياسي، والاتجاه نحو العلنية والعمل القانوني والمنظّم. إذ أكد الطحاوي، أحد قادة هذا التيار، تمسّكهم برفض الانخراط في اللعبة السياسية، وتقديم تنازلات تخالف إيمانهم بتحكيم الشريعة ورفض القبول بالديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم، ورفضهم ـ كذلك ـ لـ «العمل الترقيعي» في ظل الأنظمة الجاهلية.

أمّا موقف أتباع الشيخ الألباني، فكان رفض هذه الخطوة بوصفها انحرافاً عن المنهج السلفي المعروف بالابتعاد عن السياسة والتزام العمل التربوي والدعوي والعلمي فحسب.

موقف أتباع الشيخ الألباني يؤكده الحلبي، إذ يرى أنّ السلفيين في مصر لم يندمج أغلبهم في الأحزاب السياسية، إذ بقي الشيوخ المعروفون خارج حزب النور، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جمعية أنصار السنة، فهم أعلنوا عن دعم الأحزاب السلفية، لكنهم لم يشاركوا بصورة مباشرة في العمل الحزبي[٤٤].

يخطّئ الحلبي هذا التوجه، ويخشى أنّ المجتمعات ستصدم ـ في نهاية اليوم ـ عندما ترى في الأحزاب السلفية نسخة قريبة مما عليه حال الإخوان المسلمين[٤٥].

هذا الموقف يسجله الحلبي في كتبه الجديدة، وفي مقالات متعددة، إذ يسطّر مقالة بعنوان «الدعوة السلفية أجلّ من أن تؤول حزبياً»[٤٦]، وينتقد في

---

(٤٤) مقابلة خاصة أجراها الكاتب مع الشيخ علي الحلبي في منزله في عمّان، بتاريخ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، «(الدعوة السلفية) أجَلُّ مِن أنْ تَؤولَ حِزبياً!،» موقع الشيخ علي بن حسن الحلبي الأثري (١٣ أيار/ مايو ٢٠١١)، <http://www.alhalaby.com/ play.php?catsmktba=2657>.

مقالة أخرى استقبال سلفيي مصر لـ عمر عبد الرحمن، في القاهرة، وهو بوصف الحلبي بـ «المنحرف عن منهج السلف»[٤٧]!

ولتأكيد هذا الموقف الرافض لتحول السلفية نحو الحزبية والعمل السياسي، يضع الحلبي كتاباً مخصصاً لمواجهة هذه الدعوات الجديدة بعنوان **الهدى والنور في هتك ستور الحزبية ذات الشرور وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور**[٤٨]، يكرّسه كاملاً للرد على السلفيين الذين يتبنون التوجه نحو العمل الحزبي.

لم يتغير الموقف من الديمقراطية لدى السلفيين، إذاً، فهي ليست نظاماً إسلامياً، كما يؤكد علي الحلبي، وإن كان يفرّق بين القضايا الإدارية والسياسية التي لا يوجد فيها نص من الشريعة الإسلامية، فالديمقراطية جائزة فيه، وما فيه أحكام شرعية واضحة، فهذا لا يجوز في الإسلام، وإن كان الحلبي يستدرك بأنّهم لا يكفّرون الحاكم الذي يسن تشريعات وقوانين مخالفة للشريعة الإسلامية[٤٩].

في خصوص حقوق الأقليات؛ يفرّق الحلبي بين الموقف الشرعي والموقف الحكمي، إذ يشير إلى أن السلفيين لا يقبلون أن يتولى «غير المسلم» موقع الولاية العامة في الدولة الإسلامية، لكنهم عندما يتعاملون مع الواقع الحالي، إذا كان فيه المسيحيون يتولون مواقع عليا، فهذا له موقف وفتاوى مرتبطة به[٥٠].

خلاصة: الديمقراطية بوصفها «نظاماً انتقالياً»!

في الأعوام الأولى من القرن الجديد الحادي والعشرين، توفي آباء السلفية المعاصرة وروادها الذين ثبّتوا أوتاد موقفها الرافض للعمل السياسي والحزبي، إذ توفي كل من ابن باز وابن عثيمين، الشخصيتين السعوديتين البارزتين في السلفية المعاصرة؛ ومحمد ناصر الدين الألباني، مؤسس السلفية الأردنية؛

---

(٤٧) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، «هل (تَزهت)=(المصريةُ!): إخواننا السلفيين في (مصر) ـ في استقبالهم الشيخ (عبد الرحمن عبد الخالق) ـ؟!،» موقع الشيخ علي بن حسن الحلبي الأثري (١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢)، <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2999>.

(٤٨) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **الهدى والنور في هتك ستور (الحزبية) ذات الشرور وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور** (عمّان: [د. ن.]، ٢٠١٢).

(٤٩) المقابلة نفسها.

(٥٠) المقابلة نفسها.

ومقبل بن هادي الوادعي، مؤسس السلفية اليمنية؛ وقد سبقتهم وفاة محمد بن أمان الجامي في منتصف التسعينيات.

مع بداية القرن الحادي والعشرين وجدنا أنفسنا أمام قيادات جديدة داخل التيارات السلفية التقليدية نفسها، وأزمات داخلية على خلافة أولئك الشيوخ، ثم أتى الربيع العربي ليطرح أسئلة جوهرية عن جدوى منهج «الخصومة» مع السياسة الذي كرسه أولئك الشيوخ الراحلون، والبداية من مصر، التي قرر أحد أبرز الاتجاهات السلفية فيها الدخول إلى معمعة العمل السياسي والحزبي.

تفاوتت الاستجابات السلفية لصدى التجربة المصرية، لعلّ التأثير الأبرز حتى الآن في اليمن، إذ تم الإعلان عن مشروع حزبي للسلفيين هناك، على غرار التجربة المصرية، وهو طريق لا يزال في بداياته، ربما تنضم دول أخرى إلى هذه القافلة، إذ لا يزال النقاش داخل السلفيين في الأردن ساخناً حول الموضوع، وعلى الأغلب سنشهد تجارب حزبية سلفية جديدة.

لا يزال تأثير التجربة الحزبية السلفية المصرية في بداياته، وتشي المناخات الجديدة عند السلفيين من نقاشات ومؤتمرات أنّ التيار الذي يتبنى ضرورة إعادة النظر إلى العمل السياسي والحزبي والبرلماني يقوى، لكن التجربة تختلف في حيثياتها من دولة إلى أخرى.

تختلف التجربة السلفية التونسية، على سبيل المثال، عن المصرية، على الرغم من أنّ الاثنتين تتفقان معاً على أولوية ومحورية تطبيق الشريعة الإسلامية، إلاّ أنّ السلفيين التونسيين نظراً إلى انعدام التقاليد المؤسسية وغياب الرموز المعروفين، كما هي الحال في مصر، لا يزالون يعبرون عن مطالبهم ومواقفهم من خارج اللعبة السياسية، عبر المسيرات والاعتصامات السلمية وغير السلمية، لكنهم مؤخراً ساروا في التوجه نفسه عبر الإعلان عن تأسيس حزب جبهة الإصلاح، الذي وافقت عليه السلطات هناك[٥١].

---

(٥١) انظر: «حكومة تونس تمنح ترخيصاً لأول حزب سياسي سلفي: جبهة الإصلاح تؤكد على مدنية الدولة واحترام التجربة الديمقراطية في إطار سلمي،» العربية نت (١١ أيار/مايو ٢٠١٢)، <http://www.alarabiya.net/articles/2012/05/11/213487.html>.

ويصرّح محمد خوجة، رئيس الحزب بالوكالة، وفقاً للتقرير السابق أنّ «هنالك بعض التيارات الدينية التي تذمّ السياسة، ولا تتفق مع الدين، ونحن نقول هذا ليس صحيحاً، ولا نتفق معهم، فالإسلام دين حرية وديمقراطية».

على الرغم من ذلك، لا يزال هنالك تيار سلفي له حضوره في العديد من الدول العربية، مصر والأردن، واليمن والسعودية والكويت وغيرها، مصراً على مواقفه السابقة للثورات الديمقراطية العربية من القول بطاعة ولي الأمر ورفض العمل السياسي والحزبي وتكفير الديمقراطية، بوصفها قواعد ثابتة في المنهج السلفي، وليست مسألة اجتهادية مرتبطة بالمصالح والمفاسد، كما برر فقهاء حزب النور السلفي المصري.

التحول السلفي، سواء في مصر أو في اليمن بدرجة رئيسية نحو العمل السياسي والحزبي، لم يصاحبه إعلان صريح وواضح بتبني الديمقراطية بوصفها نظاماً نهائياً. بل يصرّح عبد الرحمن عبد الخالق، أحد أهم منظري السلفية السياسية، أن الرؤية السلفية للديمقراطية تكمن بوصفها نظاماً انتقالياً نحو تطبيق الشريعة الإسلامية، التي تمثل الهدف المعلن والواضح لدى الأطياف السلفية كافة، لكنهم يختلفون في طريق الوصول إلى ذلك، من يتجنب العمل السياسي والحزبي، من يقبل بالبرلمانات بوصفها أداة لتحقيق الدولة الإسلامية فحسب.

الديمقراطية التي يقبل بها السلفيون في مصر، هي ديمقراطية مقيدة بعدم مخالفة الشريعة الإسلامية، وبآلياتها من دون فلسفتها، التي تتضمن بالضرورة قيماً غربية لا يقرها السلفيون.

حتى اليوم، يبدو الالتزام اليمني بالعمل الحزبي والسياسي والقبول بالديمقراطية أقل من الحالة المصرية؛ فالتأكيد لدى السلفيين اليمنيين على قضايا احترام حقوق الإنسان والحريات العامة وتطبيق الشريعة الإسلامية، وبعضهم، كما مر، على الدولة المدنية الحديثة، لكن مستوى الالتزام بالديمقراطية في الخطاب السلفي اليمني غير حاضر، ربما لأن الضغوط الإعلامية والسياسية عليهم أقل بكثير من الحالة المصرية، التي تشهد سجالات سياسية وفكرية ساخنة وكبيرة.

لكن، هذا الموقف «المتحفظ» من الديمقراطية، هل يعني أن السلفيين سينقلبون على اللعبة السياسية، وستكون ديمقراطية لمرة واحدة، ومن ثم إقامة دولة إسلامية، على غرار طالبان أو إيران أو السعودية..؟

كما ذكرنا في حالة السلفيين المصريين، فما يعلنونه خلاف ذلك، إذ يؤكدون في مصر واليمن وغيرهما، التزامهم بنتائج صندوق الاقتراع اليوم وغداً، ما يعني أنهم سيقبلون أن يتخلوا عن السلطة إذا الشعب اختار غيرهم،

وهو تعهد مهم، يميز بين ما يقتنع به السلفيون من مواقف ومبادئ وقيم من جهة، وبين التزامهم بقواعد اللعبة الديمقراطية وآلية تداول السلطة واحترام التعددية من جهة أخرى.

هذا لا ينفي، بالطبع، أن هنالك مخاوفَ على القيم الديمقراطية، مثل الحريات الفردية والفنون والآداب، لكن ذلك مرتبط بموقف الشارع، هل يقبل بهذه القيود الدينية والاجتماعية أم أنه يرفض ذلك، ويقلب ظهر المجن للسلفيين مستقبلاً ويهمشهم في اللعبة السياسية؟

هذا مرتبط بالمستقبل والسيناريوهات المحتملة القادمة، كما سنرى في **الفصل الرابع** من هذا الكتاب.

الفصل الرابع

رهانات المستقبل:

السلفيون و«طريق الإخوان»

مقدمة

على الرغم من حصول الأحزاب الإسلامية ـ التي تمثّل خطاب جماعة الإخوان المسلمين ـ على الأفضلية في الانتخابات البرلمانية، ومساهمتها في تشكيل الحكومات في أكثر من دولة عربية، إلاّ أنّ ذلك لم يشكّل صدمة أو مفاجأة لدى الباحثين والمراقبين، إنما المفاجأة كانت بصعود الحركات السلفية إلى المشهد السياسي ودخولها بقوة على خط اللعبة السياسية في بعض الدول، أو في السجالات السياسية والحراك الداخلي في دول أخرى.

الخطاب السلفي ـ في الأغلب الأعم ـ أكثر وضوحاً وصراحة في التعبير عن مطالبه بتطبيق الشريعة الإسلامية، وفي الحرص على تثبيت ذلك في الدساتير والقوانين، وهو حتى هذه اللحظة التاريخية أقل انفتاحاً على الغرب، وتقبلاً للاستفادة من نظرياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ما يثير قلق التيار العلماني من أن يحوّل صعود السلفيين الربيع الديمقراطي العربي، إلى «ربيع إسلامي»، وننتقل من أنظمة عربية قومية أو يسارية أو حتى محافظة إلى أنظمة إسلامية.

يعلن السلفيون صراحة، كما ذكرنا في خلاصة الفصل الثالث، عن قبولهم بقواعد اللعبة الديمقراطية، ويرفضون فلسفتها والالتزام بقيمها بصورة مطلقة؛ فهم يؤكدون التزامهم بتداول السلطة ونتائج صندوق الانتخاب وتناوب دور الأغلبية والأقلية، الحكم والمعارضة، مع القوى الأخرى، فهل هذا يكفي لكي نضمن تواصل اللعبة الديمقراطية، على قاعدة أنّ الماكينة الانتخابية هي كفيلة بتهذيب طروحات السلفيين أو على الأقل إخراجهم من مواقع السلطة والتأثير عبر صندوق الاقتراع إذا فشلوا؟

الجواب عن هذا السؤال يقبله بعض الباحثين بوصفه ضمانات أساسية لمواجهة هواجس «الديمقراطية والصوت لمرة واحدة»، وخطر انقلاب

الإسلاميين على اللعبة الديمقراطية في حال خسروا السلطة. لكن يرفض هذه الضمانات سياسيون آخرون يرون أنّ الخطورة تكمن في مزاوجة السلفيين بين الخطاب الديني والسياسي، ما يجعل الدين «سلطة غير محايدة» في أيديهم يؤثرون بواسطتها على أفكار ومواقف الشارع، بل ويمضون في مسلسل أسلمة المجتمع، ما يناقض القيم الديمقراطية، بالالتزام والحفاظ على الحقوق الفردية والحريات العامة، التي يرفض السلفيون ـ مبدئياً ـ الالتزام بها، ويتمسكون بسمو مبادئ الشريعة الإسلامية على القيم الأخرى.

ترتبط رهانات السلفيين والتعامل معهم بأسئلة أخرى تتمثّل بمدى إمكانية تطور الخطاب السلفي لاحقاً نحو المرونة الأيديولوجية والواقعية السياسية والتخلي عن القاعدة التي وضعها عبد الرحمن عبد الخالق «الديمقراطية بوصفها نظاماً انتقالياً»، للقبول تماماً بالديمقراطية بوصفها نظاماً نهائياً؟

تقتضي الإجابة عن هذه التساؤلات المقارنة بين السلفيين والإخوان المسلمين، الذين مرّوا بالمناظرات الفكرية ذاتها، وبالمراحل المتدرجة إلى حين إعلانهم القبول الكامل والنهائي بالديمقراطية والتعددية والالتزام باحترام الحريات الفردية، وبموقف متطور نحو الأقليات والمرأة والفنون والأسئلة الأخرى.. ثم نستنطق بعد ذلك السيناريوهات المحتملة والمتوقعة للمستقبل السياسي للسلفيين.

أولاً: هل «يستنسخ» السلفيون تجربة الإخوان؟

ثمة قراءات واتجاهات متضاربة يمكن أن تستنبط من السلوك السياسي الحالي للتيارات السلفية لتحديد سيناريوهات دورهم السياسي وتأثيره على الأنظمة أو المرحلة الجديدة التي تتشكل في المنطقة العربية اليوم، ويمثل حضور السلفيين، بدرجة رئيسة، أحد أهم محدداتها، لما يعلنه هذا التيار من موقف متناقض تجاه الديمقراطية؛ فهو من جهة يشارك في الديمقراطية ويعلن التزامه بنتائج صندوق الاقتراع، لكنه من جهة أخرى يرفض الالتزام بالقيم الديمقراطية المتعارف عليها كـ (الحريات الفردية، قضايا المرأة والأقليات، الحريات العامة..)، ويعلن أنّ هدفه النهائي يتمثل بـ «إقامة الدولة الإسلامية».

لدينا فرضيتان أساسيتان في استنطاق إمكان تطور الخطاب الأيديولوجي السلفي.

الفرضية الأولى، أنّ السلفيين يسيرون على خطى الإخوان، وأنهم سيتجهون

في مرحلة قادمة نحو العقلانية والبراغماتية والقبول بالقواعد والأطر العامة للديمقراطية، والتحول إلى مجرد أحزاب سياسية برامجية، ذات صيغة محافظة.

أمّا **الفرضية الثانية**، أنّ عملية «التطور الأيديولوجي السلفي» ستكون أكثر تعقيداً وصعوبة من تجربة الإخوان المسلمين، لاختلاف طبيعة خطاب التيارات السلفية وشروطها الداخلية بنيوياً عن الحالة الإخوانية، ما يجعل من المشاركة السلفية في العملية الديمقراطية بمثابة عملية استثمار تكتيكي للهدف النهائي فحسب، الذي لن يتغير، وهو إقامة الدولة الإسلامية ـ وفق الرؤية السلفية.

فيما تدفعنا **الفرضية الأولى**، إلى مناقشة «الفرص» المتاحة لإدماج السلفيين في المشهد السياسي، فإنّ **الفرضية الثانية**، تضع محددات هذه الفرص والصعوبات التي تقف دون ترسيم هذا السيناريو المتفائل، والمفارقة أنّ لكل من الفرص والصعوبات إشارات حالية تمنحها قوة في نقاش المحاجّة المتبادلة.

١ـ فرص التطور الأيديولوجي

لو عدنا عقدين إلى وراء، إلى خطاب جماعة الإخوان المسلمين في كثير من الدول العربية، وإلى المناظرات الداخلية التي جرت داخل الجماعة حول الديمقراطية والقبول بقيمها وشروطها المختلفة، وطابقناها مع ما يجري حالياً داخل السلفية من مناظرات ونقاشات، وما ينعكس على خطابها السياسي، لكننا أمام المشهد نفسه!

قبل عقدين؛ كان هنالك إصرار إخواني كبير على المزاوجة بين مصطلحي الديمقراطية والشورى، في محاولة للتأكيد أنّ القبول بالديمقراطية ليس انفصالاً عن الحلم بإقامة الدولة الإسلامية، بل هو تواصل وتكريس له.

كان الخطاب الغالب لجماعة الإخوان يصر، أيضاً، على التمييز بين الفلسفة والآليات الديمقراطية، فيقبل الثانية ويرفض الأولى، ويقارن بين الديمقراطية والدكتاتورية بوصفهما أحد الخيارين المطروحين، فيبرر قبول الأولى بدعوى أفضليتها عن الثانية، لكن مع عدم التنازل عن الهدف النهائي لإقامة الدولة الإسلامية، وهو خطاب مطابق تماماً اليوم لخطاب السلفيين.

وكان الخطاب الإخواني، يبدي تحفظاً على القبول بالتعددية السياسية والفكرية المطلقة، ويؤطرها بعض الإخوان بالالتزام بالإسلام عموماً، أو التعددية ضمن الإطار الإسلامي، والموقف تجاه الأقليات أو المواطنين

المسيحيين والمرأة مستنبط من التراث السياسي الإسلامي، أي وضع محددات على حقوقهم السياسية، وهو موقف شبيه اليوم بالخطاب السلفي، باستثناء ميزة للسلفيين تتمثّل بأنّهم لم يتحفظوا على التعددية السياسية المطلقة.

وكان الخطاب الإخواني يتحدث أيضاً باستمرار، عن تطبيق الشريعة الإسلامية، وعن الالتزام بها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، لكن عبر عملية متدرجة متطورة تراعي حالة المجتمع، وعدم إحداث قفزات كبيرة، وهو ما يتحدث به الخطاب السلفي اليوم.

بالطبع، تطور الخطاب الإخواني كثيراً اليوم مقارنة بالمراحل السابقة، وقد رأينا كيف أقرت جماعة الإخوان المسلمين في أغلب الدول العربية (الأردن، مصر، سورية) مبادرات سياسية منذ عام ٢٠٠٤، تعلن فيها بالوجه القطعي والنهائي قبولها باللعبة الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة والحريات العامة.

بينما تكشف البرامج الانتخابية للإخوان في أكثر من دولة عربية، مصر، المغرب، تونس، الأردن، تطوراً براغماتياً كبيراً في التركيز على الجانب الديمقراطي في الدساتير والأنظمة السياسية الجديدة، وفي التأكيد على الالتزام باللعبة الديمقراطية، وتطوير الخطاب الفكري نحو الانفتاح على القيم الليبرالية بصورة ليست كاملة، لكنها أوسع من المرحلة السابقة، وتحجيم الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية في هذه البرامج ضمن الأجندات الاقتصادية لهذه الأحزاب التي تقبل باقتصاد السوق الحر، إلّا أنها تضع عليه محددات تراعي الجانب الاجتماعي ورهانات الطبقة الوسطى، وشيئاً من السمات الإسلامية (مثل المصارف الإسلامية).

اليوم، لا يختلف خطاب الإخوان سياسياً بدرجة واضحة عن خطاب الأحزاب السياسية (غير الإسلامية) الأخرى، في مدى القبول بالديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان، ولم يعد هنالك تيار جارف يبدي قلقاً من مدى التزام الجماعة بقواعد اللعبة الديمقراطية، لكن السؤال المطروح يقع في ثلاثة ملفات أساسية: البرنامج الاجتماعي ـ الأسلمة؛ التحدي الاقتصادي؛ العلاقة مع المجتمع الدولي.

بالطبع، فإنّ هذه الأسئلة لا تزال مطروحة، وبدرجة أكبر على السلفيين، لكن معها أسئلة أخرى حول التزامهم بالديمقراطية وقيمها على غرار الخطاب الإخواني.

وفقاً لهذه الفرصة فإنّ تشابه الحجج التي يسوقها السلفيون اليوم لتبرير مشاركتهم في الانتخابات واللعبة السياسية في المناظرات والحجج الداخلية، مع الحجج التي بدأ بها الإخوان يمنحنا إشارات باحتمال تطوير شبيه للخطاب السلفي، وصولاً إلى ما أقره الإخوان استراتيجياً ورسمياً بالالتزام وبصورة نهائية بالنظام الديمقراطي.

حتى لو بقي هنالك تيار داخل السلفيين يصر على خطاب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، فإنّ المهم ما ستصل إليه الأحزاب السلفية من مبادئ معلنة ملزمة لها؛ فحتى الإخوان لا يزال لديهم تيار يتبنى أفكار ورؤى سيد قطب في الدولة الإسلامية، والحاكمية، والتأكيد على تطبيق الشريعة الإسلامية، والتعامل مع الديمقراطية بوصفها آلية للتمكين والحكم، وليست نهاية الطريق.

ربما ما يشجع على قبول هذه الفرضية وتطوير هذا السيناريو، هو التباين الأولي بين خطاب القيادات السياسية والإعلامية في حزب النور السلفي في مصر مع خطاب الشيوخ السلفيين؛ فهنالك اليوم ملامح لبروز تيار جديد أكثر اشتباكاً مع اللعبة السياسية والسجالات الإعلامية، ما يزيد الضغوط عليه للاتجاه أكثر نحو خطاب أكثر اعتدالاً في المرحلة القادمة.

٢ ـ صعوبات التحول الأيديولوجي وعوائقه

في المقابل، هنالك عوائق وصعوبات تحد من سقف تطور أيديولوجيا التيارات السلفية ووصولها إلى القبول الكامل باللعبة الديمقراطية، ما يجعل التجربة السلفية مغايرة عن التجربة الإخوانية.

يتمثّل أحد وجوه الاختلاف الجوهرية بين طبيعة السلفية والإخوان بأهداف كل منهما وظروف النشأة والتطور، فالإخوان جاؤوا في الأصل رداً على تحدي التغريب والعلمنة على أرض الواقع، وكان تصورهم منذ البداية أنّ الاستجابة تكون في حركة اجتماعية تنشر الإسلام في الواقع بخطاب معاصر، خارج المحاضن الدينية التقليدية، مثل الأزهر؛ فحركة الإخوان بدأت بالواقع ثم عادت إلى النص، ولم تتمركز حوله، ما يجعل تعاملها مع النصوص الدينية أكثر مرونة.

أمّا السلفية فهي ـ في الأصل ـ أقرب إلى مذهب فكري، تمركزت حول النص والرد على الفرق الإسلامية الأخرى، أي إنّها بعكس طبيعة الإخوان،

انتقلت من النص إلى الواقع، الذي عندما تنظر إليه تكون معنية بسؤال أساسي في تعريفه شرعياً، وقولبته ضمن الأحكام الإسلامية، فهذا الانسياب المعكوس يجعل من فرص التحول الأيديولوجي وسرعته وسقوفه أقل مرونة وأكثر تعقيداً من التجربة الإخوانية.

يعزز ذلك أنّ السلفية ليست تنظيماً هيراركياً تراتبياً واضحاً، كما كانت عليه حالة الإخوان منذ نشأة الجماعة؛ فعلى الرغم من تأسيس أحزاب سلفية، إلاّ أنّ الحالة العامة لهذا التيار لا تزال هلامية، ولم تختزل في الأشكال الحركية الجديدة، ما يجعل عملية الاتفاق على مواقف فكرية أكثر صعوبة داخل السلفية مقارنة بالإخوان.

فوق هذا وذاك، فإنّ الميراث السلفي الكبير والواسع المتحفظ على الديمقراطية وقيمها سيكون بمثابة قيد شديد الوطأة على الحركة السلفية في المرحلة القادمة، وسيغرق الأحزاب الجديدة بمناظرات داخلية واسعة مع أنصارهم وقواعدهم، ويجعل القيادات السياسية في موقف دفاعي ـ عادةً ـ داخل البيت السلفي، إذ ما زال لدينا اتجاه مشكك في العملية السياسية، يراهن في مرافعته ضد العمل الحزبي على أنّ أشقاءهم الحزبيين سينجرون إلى ما يعتبره هذا التيار «تنازلات» شبيهة بالتي قدمها الإخوان نحو القبول بالديمقراطية والتعددية، ما يجعل هذه الخلافات الداخلية مصدر تشويش دائم على النزوع البراغماتي أو الواقعي المتوقع لدى الأحزاب السلفية.

لا نستطيع الحسم باتجاه أي من الفرضيتين السابقتين (التحول الأيديولوجي أم التمركز حول المفاهيم الحالية)، إذ إن السيناريوهات المتوقعة لا تتوقف على العامل الذاتي لدى السلفيين فحسب، بل ـ أيضاً ـ على الشروط الموضوعية المحيطة بهم، مثل استمرار العملية الديمقراطية وصيرورتها، العلاقة مع المؤسسة العسكرية، وغيرها من محددات أساسية ستشكل مجتمعة عوامل مؤثرة على مستقبل العمل السياسي السلفي.

ثانياً: هاجس «الأسلمة»: بين النظرية والواقع

إحدى أبرز القضايا التي يثيرها العلمانيون تتمثّل بـ «هاجس الأسلمة»، أو البرنامج الاجتماعي لدى السلفيين، في ضوء الخطاب الأيديولوجي المعلن من قبل السلفيين أنفسهم، إذ يؤكد هدف إقامة الدولة الإسلامية والقوانين

الإسلامية، والالتزام بذلك مجتمعياً واقتصادياً وسياسياً. وظهر ذلك بوضوح في صك مصطلحات مثل «السياحة الحلال» و«الفن الحلال»، وغيرها من رسائل وإشارات تصدر عن السلفيين تقلق التيارات الأخرى، وتعظّم من هاجس «الأسلمة» لديها، بما يعنيه ذلك من تقييد للحريات الفردية والعامة، وتداعيات سلبية على الاقتصاد المصري.

قد يبدو هذا الهاجس مبرراً وموضوعياً، إذا أخذنا الخطاب الأيديولوجي السلفي، لكن إذا أعدنا قراءة هذا الخطاب مع تقدير المسافات الفاصلة بين الفقه النظري والفقه الواقعي عند السلفيين، فإنّ منسوب هذا الهاجس من الأسلمة يفترض أن يكون أقل.

لا نتوقع أن تتغير الأيديولوجيا النظرية بين ليلة أو ضحاها، وربما يبقى بعض السلفيين والإسلاميين عموماً متمسكين بأحلام وطموحات إقامة الدولة الإسلامية الموعودة، بوصفها الهدف النهائي، فليس هذا أمراً مرتبطاً باللعبة السياسية، وما يلتزم به السلفيون اتجاهها أو بعبارة أدق ما تلزمهم هي به، فربما تكون المعادلة معكوسة، بمعنى أن تحدد اللعبة السياسية والديمقراطية نفسها خطاب الحركات الدينية وتضع قواعد لأهدافها السياسية والتزاماتها المترتبة على قرارها بالمشاركة، بدلاً من أن تكون هذه الأهداف مطلقة وعامة، وخارج الحدود المتوافق عليها بين القوى السياسية.

وإذا عدنا إلى خطاب السلفيين أنفسهم سنجدهم يميزون بين الفقه النظري والواقعي؛ ففي مقابلة ياسر برهامي المطولة عن رؤيتهم لقضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان والاقتصاد والفن، وغيرها من أسئلة سنجد أنّ برهامي ـ على الرغم من الموقف الواضح للسلفيين في هذه القضايا (التي لا يملك برهامي التنازل عنها) ـ يركز على مبادئ مثل التدرج ومراعاة الواقع، وعدم الإضرار بمصالح الناس، وغيرها من قضايا تدخل لدى السلفيين وغيرهم في باب الموازنة بين المصالح والمفاسد والأولويات[1].

التمييز بين الفقه النظري والواقعي حالياً ضروري، لأننا لا نتصور أنّ الفترة القصيرة السابقة يمكن أن تكون مقياساً صحيحاً أو دقيقاً على حجم التطور

(١) انظر اللقاء المطوّل الذي أجراه وائل الإبراشي مع ياسر برهامي منظّر الدعوة السلفية، في برنامج «الحقيقة»، على قناة دريم المصرية: <http://www.youtube.com/watch?v=xjmvrexdojm>.

المتوقع من التيار السلفي، ولا تمنحه فرصة موضوعية وزمنية للقيام بغربلة تصوراته النظرية، وهي عملية متراكمة معقدة، تتداخل فيها الأبعاد المعرفية بالدينية، بالسياسية، لذلك من الطبيعي أن يحتفظ السلفيون أيديولوجياً بأفكارهم النظرية، وإذا سئلوا عنها فإنهم يجيبون بها، مثل موضوع الحدود والحلال والحرام، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنهم إذا شاركوا في السلطة سيتمكنون من تطبيقها أو أنها واقعية.

الفرق بين الإخوان والسلفيين هو أن الإخوان ابتعدوا خلال السنوات الماضية عن منح هذه القضايا أولويات، بل لم يعودوا يتحدثون عنها، بالرغم أنها كانت مطروحة عليهم سابقاً، وجعلوا أولويات خطابهم ذات منحى سياسي واقعي، وهذا ما يحتاج إلى مرحلة زمنية لدى السلفيين كي نتمكن من الحكم فيما إذا كانوا سيأخذون هذا المنحى الواقعي أم أنهم سيتمترسون وراء المواقف الفكرية نفسها، وكلا الخيارين له من القرائن والإشارات ما يؤيده في الواقع، كما ذكرنا سابقاً.

ثالثاً: أبعاد الدور السياسي السلفي

المسألة ليست تفريغ الديمقراطية من أهم خصائصها، وهو حكم الشعب للشعب، أو نجعل الديمقراطية تخضع لحكم الله، فتكون الشريعة هي الحاكمة للديمقراطية. . الديمقراطية معنىً قبل أن تكون حكماً، لا يجوز أن نقول إن هنالك راقصة على الطريقة الإسلامية!

أحمد النقيب (أحد شيوخ السلفية المعارضين للأحزاب السلفية)

الموقع الحالي للتيار السلفي في اللحظة التاريخية الراهنة في المنطقة، مع ازدياد نشاطه السياسي، في كثير من الدول العربية، هو على يمين جماعة الإخوان المسلمين دينياً وسياسياً، فهو التيار الذي يرفع شعارات تحكيم الشريعة الإسلامية في مصر وتونس واليمن والمغرب والأردن، ويبدي قدراً أكبر من الالتزام بهذا الخط الأيديولوجي مقارنة بالإخوان والأحزاب الإسلامية المنبثقة من رحم الجماعة.

وربما هي المرة الأولى التي يشعر فيها الإخوان المسلمون أنّ هنالك قوة إسلامية أخرى شريكة لهم في اللعبة السياسية، لكنها «أكثر يمينية» منهم، تلك

كانت الحالة في الجزائر لفترة محدودة بعد الانتخابات النيابية عام ١٩٩١، مثل جبهة الإنقاذ التي تغلبت على الإخوان في الشارع.

ولعلّ العلاقة مع الإخوان المسلمين، تحديداً ـ في مصر ودول أخرى تمثل الجماعة فيها القوة السياسية الإسلامية الكبرى ـ ستكون محدداً رئيساً ليس لمستقبل الدور السياسي السلفي وصوره المتوقعة فحسب، بل حتى على اللعبة السياسية بأسرها.

في هذا السياق لدينا سيناريوهان؛ **الأول**، هو التحالف بين الإخوان والسلفيين (في مواجهة القوى العلمانية والقبطية) **والثاني**، التنافس والصدام بين التيارين، ولكل سيناريو نتائج متوقعة مختلفة عن الأولى، وفي الوقت نفسه لدينا من الواقع مؤشرات متضاربة حول هذين السيناريوهين، وإن كانت الكفّة تميل في القضايا الاستراتيجية لصالح التحالف ضد العلمانيين، على الرغم من ما بين التيارين من اختلافات أيديولوجية وتنظيمية وميراث من المناظرات الفكرية، التي تأخذ في أحيان طابع الصراع والاتهام.

يبدو التحالف بين الطرفين جلياً في القضايا المفصلية، مثل الدستور المصري والحديث عن الهوية، والموقف من ملفات حيوية أخرى، نجد أنّ أحزاب التيارين تتوحدان بصورة كبيرة معاً، فهما قد اتفقا على التصويت بـ «نعم»، في استفتاء شهر آذار/ مارس ٢٠١١، على التعديلات الدستورية، واتفقا كذلك على رفض القبول بوثيقة السلمي، والتحشيد الشعبي ضدها، على الرغم من أن الإخوان ليس لديهم مشكلة مع مفهوم الدولة المدنية، كما يعلنون، وبخلاف السلفيين، الذين يتحفظون على المصطلح، واتفق الاثنان على أغلب الأعضاء في اللجنة التأسيسية لكتابة الدستور المصري الجديد.

تبدو الحال مختلفة في تونس، فعلى الرغم من عدم صعود الصراع السياسي والفكري بين حزب النهضة والسلفيين إلى السطح، وعلى الرغم من أن السلفيين كذلك لا يزالون خارج اللعبة السياسية ولم يبادروا حتى الآن لتأسيس أحزاب سياسية، إلاّ أن حزب النهضة أعلن بأنه لن يدخل أي تعديلات أو إضافات إلى المادة المتعلقة بالإسلام في الدستور التونسي، على الرغم من أنها لا تتضمن أي نص عن مرجعية الشريعة الإسلامية، وتكتفي بتعريف الإسلام كـ «دين للدولة»، وقبل النهضة الالتزام بمدونة الأحوال الشخصية، بوصفها نتاج علماء الزيتونة، وليس النظام التونسي السابق، بينما السلفيون قاموا

بتظاهرة في العاصمة التونسية تطالب بتحكيم الشريعة الإسلامية، أعقبتها مسيرة من التيار العلماني ضد تطبيق الشريعة، إلا أنّ هذه الصراعات بقيت خارج اللعبة السياسية وعملية صوغ الدستور الجديد، نظراً إلى موقف النهضة.

ما يعزز من احتمالات التحالف بين السلفيين والإخوان في الآونة الأخيرة، الموقف المقابل المتخوف لدى التيارات العلمانية، من ليبراليين وأقباط وقوميين، من هيمنة الإسلاميين على النظام السياسي الجديد، وبروز ملامح صدام ـ في أوقات معينة ـ مع المؤسسة العسكرية، ما قد يعزز من مخاوف الإسلاميين المشتركة بوجود «تواطؤ» مشترك بين القوى العلمانية والعامل الخارجي والمؤسسة العسكرية لتقليص حضور الإسلاميين وقوتهم في المعادلة السياسية الجديدة.

على الرغم من ظهور تنافس بين الطرفين على الشارع الإسلامي والمحافظ، بخاصة في مرحلة الانتخابات، إلاّ أنها خلافات تبدو أقل من الجوامع الأيديولوجية المشتركة. لكن الاختلافات الجوهرية قد تظهر لاحقاً في مجال الأولويات السياسية والخطاب الديني لكلا الطرفين، إذ يبدي الإخوان مرونة أكثر واهتماماً أكبر بالجانب البراغماتي السياسي، فيما يأخذ الجانب الديني نصيباً أكبر لدى السلفيين.

ولعل حادثة قيام أحد النواب السلفيين، ممدوح إسماعيل، بالأذان داخل مجلس الشعب، واعتراض رئيس المجلس، محمد الكتاتني، عليه، وما أعقبه من جدالات داخل المجلس وخارجه بين السلفيين والإخوان بمثابة مثال مصغر للفجوة في الأولويات والبراغماتية بين الطرفين، التي قد تبدو أكثر وضوحاً في مراحل لاحقة من العملية السياسية.

إذا افترضنا أنّ مسار التحالف هو الذي سيرسم في المرحلة القادمة العلاقة بين التيارين، فسنكون أمام تجذير للانقسام الإسلامي ـ العلماني وتعزيز له، ما يدفع بكل من الإخوان والسلفيين إلى التخندق ضمن جبهة موحدة، ما يعيق عملية تطوير النزوع البراغماتي للخطاب الإسلامي، ويهدد العملية السياسية بأسرها، في جوّ الهواجس المتبادلة بين الإسلاميين والعلمانيين والأقباط.

وإذا افترضنا، على العكس من ذلك، مسار التنافس وبروز الاختلافات على السطح، فذلك سيساعد الإخوان على تطوير خطابهم السياسي، وسيزيد من مساحة الاشتباك بين التيار السلفي والتيارات الأخرى، وبالتتابع سيؤدي إلى

تعزيز وجود التيار البراغماتي والمعتدل داخل الأحزاب السلفية، وهي حالة شبيهة بما حدث مع الإخوان تاريخياً.

لأنّ السلفية ليست في الأصل تنظيماً هيراركياً، ولا جماعة منظمة، كما هي الحال بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين، فإنّ سيناريو الانشطار والاختلاف داخل التيار السلفي سيكون ممكناً، إضافة إلى ما هو قائم حالياً، فربما تأخذ بعض الأحزاب والاتجاهات السلفية مسارات متضاربة في المراحل القادمة.

في الحصيلة؛ يتجاوز اختبار الفرضيتين السابقتين (خطر السلفيين على الديمقراطية أو احتواؤهم في اللعبة الديمقراطية) الإطار الخاص بالمشهد المصري إلى إشكالية أكبر تتعلق بسؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية، سواء من وحي التجربة الغربية أو حتى السيناريوهات الممكنة في التجربة العربية، وهو ما سنناقشه في الفصل التالي.

خلاصة: «السلفية فوبيا»!

ثمة ضرورة للتمييز بين ما يتبناه السلفيون نظرياً حول نظام الحكم وما يمكن أن يحققوه عملياً؛ فالماركسيون ـ مثلاً ـ المشاركون في العملية الديمقراطية لم يعلنوا التنازل عن حلمهم الأيديولوجي بإقامة مجتمع المساواة المطلق، لكنهم مع ذلك ملتزمون اليوم بطموحات واقعية تتناسب مع اللعبة الديمقراطية وشروطها ومقتضياتها، والحال كذلك مع التيارات الأخرى، بما فيها الأحزاب المسيحية الديمقراطية.

لا يزال السلفيون لاعباً جديداً في المشهد السياسي، من المبكّر الحكم عليهم، أو الحسم بأبعاد دورهم السياسي ونتائج ذلك، فتطوير الخطاب السياسي لديهم أكثر تعقيداً من الإخوان المسلمين، إذ إن السلفيين يواجهون ترسانة كاملة من الميراث الفقهي والفكري الخصيم للتوجه الديمقراطي الجديد، وهو ما يتطلب أن نمنح هذه الحركة مسافة زمنية أكبر للوصول إلى التحولات المطلوبة، أو الحكم نهائياً عن عدم قدرتها على تطوير خطابها، لكن بعد أن تمر بمحطات غربلة ومخاض تسمح بعد ذلك بأحكام أكثر عدالة تجاه هذا التيار.

تتمثل المشكلة بحجم العداء الكبير الذي يواجه السلفية من أحزاب وحركات ليبرالية، وهو نزوع يختلف تماماً عن الهواجس الطبيعية والمشروعة من أن يؤثر التيار السلفي سلباً على الديمقراطية الجديدة؛ فالخطاب العدائي

المطلق، وإذاعة خطاب جديد يقوم على أن «السلفية فوبيا» من قبل هذه التيارات، لن يشجّع على التحولات الإيجابية داخل السلفيين، بل سيدفعهم إلى خطاب عدائي مضاد، وربما التقوقع حول لغة الصراع والصدام مع التيارات العلمانية والليبرالية والقوى التي تعبّر عن الأقباط في المشهد المصري، وهو ما يدفع الحقل السياسي إلى حالة دائمة من التأزم والتوتر، سيناريو حافة الهاوية من استنساخ أو استعادة النموذج الجزائري بعد انتخابات عام ١٩٩١، ويعيد الكرة إلى ملعب المؤسسة العسكرية، ويعزز من دعاوى الأمن والاستقرار والسلم الأهلي على حساب اعتبارات الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة، والتحول نحو أنظمة ديمقراطية.

التلويح دائماً بالفزّاعة السلفية، هو استعادة للمناخ السياسي العربي - في مرحلة ما قبل الربيع الديمقراطي - وهو باب واسع يمكن أن يتم الولوج عبره إلى عملية الانقضاض على الثورة الجديدة، وفي نهاية اليوم لن يفلح الحل الأمني أو العسكري أو سيناريو الإقصاء في قطع الطريق على السلفيين، إن لم يكن سياسياً، فمجتمعياً، وهو الأهم والأكثر تأثيراً واستدامة.

جملة القول؛ بقدر ما يمكن تبرير الهواجس الطبيعية والمشروعة لدى التيارات العلمانية والليبرالية والسياسية المختلفة تجاه الدور السلفي، فإنّ تحول هذه الهواجس إلى فزّاعة وفوبيا، هو بحد ذاته سيكون لاحقاً بمثابة خطر محدق بعملية التحول الديمقراطي.

يكمن الوجه الآخر من المعادلة لدى الطرف الثاني! فالمطلوب من القوى السياسية، حتى تلك العريقة، مثل حزب الوفد المصري، أن تعيد حساباتها وأن تتوقف عن لوم السلفيين أو الإسلاميين على حجم الشعبية الكبيرة لهم في الشارع، أو اختلاق المبررات والأعذار لنفسها لتبرير نتائجها المتواضعة في الانتخابات، بل المطلوب أن تمارس عملية النقد الذاتي، فكرياً وحركياً، للقيام بإقلاع سياسي جديد، فهو الخيار الأكثر ضمانة لحماية عملية التحول، بدلاً من الركون إلى رفع راية «السلفية فوبيا»، أو العودة إلى «أحضان» نظم استبدادية مستبدة!

الفصل الخامس

الدين والديمقراطية والعلمنة



مقدمة

تتعدد الرهانات وتتضارب حول مستقبل النظم العربية الجديدة، التي لا تزال تتشكل على وقع الثورات الديمقراطية، التي اجتاحت دولاً عربية في عام ٢٠١١، وأثّرت على دول أخرى، بين من يرى أنّ حالة «عدم اليقين» الحالية شبيهة بسلسلة من ثورات أوروبية شبيهة أخفقت في إتمام عملية التحول نحو نظم ديمقراطية، ومن يرى ـ في المقابل ـ أنّ الفوضى الحالية والضبابية هي سيناريو متوقع لعملية الانتقال من أنظمة سلطوية وشبه سلطوية إلى أنظمة ديمقراطية، من دون وجود تقاليد متينة تسند الحالة الجديدة.

يتمثل أحد أبرز أسباب تضارب الرهانات حول الربيع الديمقراطي العربي بصعود القوى الإسلامية وتمكنها من تحقيق نتائج كبيرة في الانتخابات النيابية في الدول التي شهدت هذه التحولات حتى الآن، سواء بصيغة ثورية: الحالة المصرية والتونسية، أو إصلاحية: المغرب، الكويت، أو حتى تلك التي لا تزال على الطريق لكن حضور القوى الإسلامية فيها بارز. إذ إن هنالك خشية لدى التيارات العلمانية ـ عموماً ـ بأن يتحول مسار الثورات بدلاً من إقامة أنظمة ديمقراطية إلى ولادة أنظمة إسلامية ذات طبيعة أيديولوجية.

ما يرفع من وتيرة هذه الهواجس، هو دخول القوى والأحزاب السلفية على المشهد السياسي، وما أحرزته من نتائج كبيرة في الانتخابات النيابية المصرية، وبما لها من حضور في دول عربية أخرى، في الوقت الذي تعلن فيه أن قبولها بالديمقراطية ليس مطلقاً، بل مقيداً بقناعاتها الأيديولوجية والفكرية بتطبيق الشريعة الإسلامية، أو على أقل تقدير بما لا يتعارض مع الشريعة.

وكما تحدثنا سابقاً، فإن هنالك فرضيتين متضاربتين حول أبعاد الدور السياسي للأحزاب السلفية ومستقبلها:

الفرضية الأولى، تقوم على أنّ هذه الأحزاب سوف تطور خطابها الأيديولوجي والفكري، كما حدث مع جماعة الإخوان المسلمين، لتصبح أكثر براغماتية وواقعية، وتدخل ضمن ماكينة اللعبة السياسية، وأنه لا خوفَ من هذه الأحزاب، طالما أنّها تعلن التزامها بقواعد اللعبة الديمقراطية، من قبول تداول السلطة والتعددية السياسية.

في المقابل؛ هنالك فرضية أخرى تأخذ طابعاً سلبياً من المشاركة السياسية السلفية ومن إمكانية تطوير خطابها الفكري وتتخوف من مستقبل العملية الديمقراطية ومن الصعود الإسلامي عموماً والسلفي خصوصاً، وتشكّك في مدى التزام السلفيين بمبادئ الديمقراطية وتروّج أنّ ما يحدث سوف يؤدي إلى «ربيع إسلامي» يختطف الربيع الديمقراطي.

من الصعوبة حسم السجال لصالح إحدى الفرضيتين، فلا تزال التجربة الديمقراطية في بداياتها، وكذلك حال التجربة السياسية والحزبية السلفية، كما إن هنالك إشارات تشفع لكلتا الفرضيتين، إلاّ أنّ أحد الأسباب الكامنة وراء الهواجس الحالية وحالة عدم اليقين يتجاوز المشاركة العملية للسلفيين إلى ما هو أبعد من ذلك إلى سؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية في العالم العربي؟ فبينما الخطوط العامة لهذه القضية حسمت سياسياً وثقافياً ومجتمعياً عبر تراكمات تاريخية متتالية خلال القرون الماضية في الغرب، لا تزال في العالم العربي الاختلافات قائمة، والآراء تتضارب بين من يريد أن يقيم دولة إسلامية ومن يريد استبعاد الدين بالكلية من المجال العام، وربما الخاص، فضلاً عن وجود اختلافات بنيوية بين كلتا الديانتين، الإسلامية والمسيحية.

وربما هذا يدفعنا إلى اقتحام التساؤلات النظرية الأكثر غوصاً في عمق التجربة الجديدة: في مدى إمكانية التعايش والتناغم بين الإسلام والديمقراطية والعلمانية، وما إذا كانت الأحزاب الإسلامية ستنتهي إلى النتيجة المنطقية في حال قبولها النهائي باللعبة الديمقراطية، إلى نموذج شبيه بالأحزاب المسيحية الديمقراطية أو المحافظة في أوروبا، أو حتى حزب العدالة والتنمية في تركيا، أم أنها تفضل نموذجاً مثل إيران «ديمقراطية دينية»، أو إن التجربة الديمقراطية الجديدة ستفشل تحت ضغط الصراع العلماني ـ الإسلامي، وربما نكرر تجارب سابقة، مثل الحالة الجزائرية في عام ١٩٩١.

أولاً: الدين في الديمقراطية أم الديمقراطية في الدين!

«التركيز الرئيس انتقل من ممارسة السيادة باعتبارها المعبّر عن الإرادة الموحدة لمجموع المواطنين إلى الاهتمام بحماية حقوق الفرد».

مارسيل غوشيه

تتجاوز قراءة مستقبل الدور السياسي للحركات السلفية رصد خطابها وسلوكها السياسي، إلى محاولة تأطير سيناريوهات أو صيغ العلاقة الممكنة بين الديمقراطية والدين، لتعريف ما هي الشروط الممكنة لتعايش كليهما ضمن منظومة واحدة أو متجانسة.

لدينا بالضرورة نظريات متعددة ورؤى متنوعة حول مستويات العلاقة بين الدولة والدين في التجربة الغربية والإسلامية[1]، وفي الوقت نفسه لدينا رؤى وأفكار إسلامية مختلفة ومتباينة في تحديد صورة العلاقة بين الدين والديمقراطية[2]، إنّما ما يعنينا هنا هو تجاوز هذه الآراء إلى محاولة تمثّل واستنطاق ما يقدّمه السلفيون اليوم من تصورات عن الديمقراطية، فيما إذا كانت تمثّل وصفة نجاح أم فشل أم تحتاج إلى تعديلات لتأخذ المسرب الصحيح لصوغ العلاقة المطلوبة من جهة، ولإدراك ما هي السقوف التي يمكن أن يفكّر فيها السلفيون مستقبلاً لقدرتهم على التأثير أو مساحة المرونة التي يمتلكونها في المراوحة بين الأيديولوجيا والبراغماتية السياسية.

من خلال رصد الخطاب السلفي عبر الصفحات السابقة من الكتاب، نجد أنّه محكوم بالفرضيات التالية:

١ ـ الفصل بين الجانب الفلسفي من الديمقراطية والآليات؛ بدعوى قبول الآليات ورفض الفلسفة الديمقراطية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الغربية الليبرالية.

---

(١) حول صيَغ وسيناريوهات العلاقة بين الدين والمجتمع والمجال السياسي في الخبرة الغربية من خلال أفكار العلماء الغربيين، انظر: دانيال هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، ترجمة درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة؛ ٨٠٤ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

(٢) حول مواقف الإسلاميين من النظام الديمقراطي، انظر على سبيل المثال: نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٢)، ص ١٠ ـ ١٤، <http://www.dohainstitute.org/release/881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beab>.

وعلى هذا، فالسلفيون يقبلون بصندوق الاقتراع كـ «أداة» للوصول إلى السلطة وتداولها، وبالتعددية السياسية والحزبية، لكنّهم لا يقبلون بالدولة المدنية أو العلمانية كـ «شرط» لنجاح الممارسة الديمقراطية.

٣ ـ السلفيون يقبلون بالديمقراطية بوصفها «نظاماً انتقالياً» وليس نهائياً، فهم لا يتخلّون عن حلمهم بـ «إقامة الدولة الإسلامية»، لكنهم يفضلون الديمقراطية على النظام الديكتاتوري، من باب «أخفّ الضررين».

٣ ـ يستند السلفيون إلى «حكم الأكثرية» لنيل المشروعية في مشروعهم نحو «أسلمة» المجتمع المصري، فالجمهور، وفقاً لهذه الفرضية، هو من يحدد خياراته، إذا كان يريد أن يُحكم بالإسلام أم بغيره، فهو الحكَم بين القوى والأحزاب السياسية، وقد عبّر عن هذه المعادلة بوضوح الشيخ السلفي محمد حسين يعقوب، عندما خاطب العلمانيين بالقول «بيننا وبينكم صناديق الاقتراع».

ترسم لنا هذه الفرضيات، وما ينبني عليها من نتائج وخلاصات، قراءة محددة عنوانها «الديمقراطية في الدين»، وليس «الدين في الديمقراطية»! بمعنى أن السلفيين يريدون إدماج الديمقراطية في خطابهم الإسلامي أو توظيف آلياتها لتصبح جزءاً من أدوات ووسائل تحقيق مشروعهم السياسي «الدولة الإسلامية»، وليس العكس، بأن يندمجوا في اللعبة الديمقراطية، ويصبحوا جزءاً منها، بما يقتضيه ذلك من تطوير أفكارهم وتصوراتهم الدينية أو ـ على الأقل ـ لدور الدين في الحياة السياسية.

لو حاولنا تمثّل ما يمكن أن تصل إليه الرؤية السلفية من رهانات سياسية، اليوم، سنجد أنها تسعى إلى الحصول على أغلبية في الانتخابات ومقاعد البرلمان، أو على أقل تقدير على عدد يمنحهم قوة سياسية، لتمرير رؤيتها الإسلامية، ومنع ما يخالف الشريعة الإسلامية، بالتترس بنصوص دستورية وقانونية، مثل المادة الثانية من الدستور المصري، وفي المحصلة هم يريدون قولبة الفنون والسياحة والعلاقات الاجتماعية والتعليم والعمل والسياسة والاقتصاد في إطار «ما لا يخالف الشرع الإسلامي»؛ ومن هنا جاءت مصطلحات «السياحة الحلال» و«الفن الحلال»، واقتراح أحد النواب السلفيين لمشروع «الحسبة» ليصبح قانوناً لمراقبة سلوك المواطنين ومنع ما يخالف الشريعة الإسلامية.

هذا التصور يناقض في جوهره التزام السلفيين باللعبة الديمقراطية، إذ إنهم يتذرعون أن هذا ما تمنحهم إياه الديمقراطية في حال أصبحوا «أغلبية»، ما يعني أنّ الأغلبية تملك الحق في تغيير التعليم وأسس الاقتصاد والثقافة والعلاقات الاجتماعية؛ فمثلاً تقر عدم الاختلاط في الجامعات، أو تغيّر المناهج التعليمية أو حتى تحظر ما تراه مخالفاً للشريعة من فنون وآداب وغيرها.

لو قبلنا بهذه الفرضية وجاءت الانتخابات القادمة بحزب علماني متطرف، يمتلك الأغلبية، فهل يحق له تغيير المادة الثانية من الدستور، وفرض التعليم المختلط في المدارس، وإجبار الناس على قوانين تخالف الشريعة وتقاليدهم وعاداتهم؟!

الجواب لدى السلفيين سيكون، لا، بالتأكيد؛ فماذا سيكون رهانهم؟ النزول إلى الشارع، وتكفير هذا الحزب، وربما ننتهي إلى صراع دامٍ بين الإسلاميين والعلمانيين، وفي نهاية اليوم تكون الديمقراطية قد فقدت مغزاها ومعناها، في تأمين التداول السلمي للسلطة ومنع الاستبداد والصراعات الداخلية والتغول، وسينتقل الصراع إلى الشارع، بدلاً من الحوار بين ممثلي القوى السياسية تحت قبة البرلمان[٣].

تتمثّل النتيجة التي أسعى إلى استخلاصها، هنا، بصعوبة الفصل بين الفلسفة والآليات في الديمقراطية، فهنالك أسس وقواعد ومنظومة متكاملة تحكم نجاح عمل الآليات، هذا لا يعني بالضرورة أنّ هذه الأسس جامدة أو ثابتة أو مستقرة تماماً عالمياً؛ فهنالك اختلافات وتباينات بين الديمقراطيات نفسها، وحتى في توصيف طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، إلا أنه لا يمكن انتزاع الآليات لوحدها بالقول: هذا ما أقبله من الديمقراطية فقط، فهذا يعيدنا إلى المربع الأول، ويؤجج الصراع بين القوى السياسية والحزبية المتنافسة على «كعكعة السلطة» في العالم العربي، وتتقوّض مهمة اللعبة الديمقراطية وجدواها العملية.

لا بد من أن تكون هنالك قواعد ثابتة يحترمها الجميع، إسلاميون وعلمانيون، وتمثّل إطاراً لا يجوز الخروج عليه، لضمان «العيش المشترك»

---

(٣) قارن بـ: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 5-9.

واحترام التعددية، فالديمقراطية لم تعد تعني اليوم، وفقاً لمارسيل غوشيه، حكم الأكثرية، مع الاعتراف بأهمية ذلك الجانب التمثيلي من المعادلة السياسية، بقدر ما أصبحت تهتم بدرجة رئيسة بـ «ضمان حقوق الأفراد»، إذ يوضّح ذلك قائلاً «بدأ الاهتمام يزداد شيئاً فشيئاً بوسائل حماية الأقليات أكثر من الاهتمام بوسائل حكم الأكثرية، وأبعد من التفكير بالطرق الأكثر مباشرة والأكثر ثقة بتحقيق الأهداف التي تضعها الإرادة العامة، ظهر التفكير في الطرق التي تمارس فيها الرقابة على الشرعية، بل حتى على الشرعية الدستورية لقرارات المشرّع»[4].

ثم يصل غوشيه إلى النتيجة المهمة التالية في رصد تطور مفهوم الديمقراطية «انتقلت الأولوية إلى صون الحريات الشخصية الخارجية إزاء السلطة. ما العمل كي يبقى الصوت الفريد للمواطن مسموعاً خارج المعزوفة السياسية بعيداً عن الخيارات الجماعية؟ كيف بالإمكان المحافظة على تمايز الفرد في ظل عدم قابليته للاختزال؟ لقد تقدم الجانب الليبرالي في الديمقراطية الليبرالية على الجانب الديمقراطي ـ التمثيلي فيها (وهذا لا يقلل أبداً من وجود هذا الأخير في التطبيق). هذا صحيح لدرجة أن معنى الكلمة قد تغيّر. بالنسبة إلينا يعدّ تحقيقاً «للديمقراطية» كل ما يمكن أن يساعد في التحذير من هذا الدمج للفردانية في أحادية أو وحدانية الإرادة العامة المشتركة. .»[5].

في النتيجة؛ حماية الحقوق الفردية والحريات الخاصة واستقلالية الأفراد، توازي في مفهوم الديمقراطية أهمية حكم الأكثرية ودور صناديق الاقتراع في تداول السلطة، ولا يمكن الانفكاك عن ذلك، فهي جزء لا يتجزأ من القبول بالديمقراطية والموافقة على مخرجاتها.

ذلك يقودنا إلى السؤال الأكثر إشكالية: ما هو الخيط الفاصل بين قدرة حزب أو حركة سياسية على التأثير في المجتمع، وبين الحقوق والحريات الفردية؟

---

(٤) انظر: مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

الجواب ليس محسوماً ولا مطلقاً، بل هو نسبي، يختلف من مجتمع إلى آخر؛ ففي الولايات المتحدة مثلاً تأخذ مسألة الدين مدى أوسع وأكثر تأثيراً من النموذج الفرنسي الذي يصل إلى حظر الرموز الدينية، مثل الحجاب، بينما في أمريكا يستخدم حزب مثل حزب الشاي ((Tea Party Movement (TPM))، الخطاب الديني بكثافة، ويقف المحافظون الجدد ضد أي تشريع يسمح بزواج المثليين أو بانتهاك قيم الأسرة الأمريكية، ويدفعون نحو المحافظة بصورة أكبر[٦].

تحديد هذه المساحات سيمر في عملية متراكمة ومتطورة ويأخذ وقته، وينتقل عبر مخاضات وتوافقات داخلية عربية، لن تخضع فيها الدول العربية بالضرورة لمسطرة واحدة من القياس، لكن عملية التوافق أو التفاهم الداخلي مطلوبة، ومعيار النجاح يتمثّل مبدئياً بـ «عدم محاولة أي حزب سياسي القيام بمحاولة إحداث تغييرات جذرية أو كبيرة في الواقع الاجتماعي والثقافي، من خلال استثمار أغلبيته وقدرته على تشريع القوانين»، والاعتراف بطرفي المعادلة على السواء «حكم الأغلبية واحترام حقوق الأقلية».

ثمة عاملان أساسيان، في رأيي، لنجاح هذه الوصفة الكفيلة بتكريس مبدأ «العيش المشترك»:

العامل الأول، ما يسميه غوشيه «الحياد الديمقراطي»[٧]، وأن يتم قبول أن تكون العملية السياسية خارج إطار التجاذبات الطائفية والدينية، أو مكرّسة لصالح اتجاه ديني أو ضده، وتستند بالأساس إلى مبدأ احترام الحريات الدينية والقبول بالتعددية الاجتماعية والدينية والطائفية والسياسية... إلخ، ما يمنح الجميع الحق في العمل والاختلاف والسلم الاجتماعي.

أما **العامل الثاني**، فصل المجال العام ما بين السياسي والمدني، وعدم احتكار السلطة للمجال العام، وفقاً لـ غوشيه أيضاً[٨]، فيتيح للسلفيين وغيرهم

---

(٦) حول علاقة الدين في الحياة السياسية الأمريكية وصعود حزب الشاي والتحولات لدى الأحزاب الأميركية تجاه الشأن الديني في السنوات الأخيرة، انظر: David E. Campbell and Robert D. Putnam, «God and Caesar in America: Why Mixing Religion and Politics Is Bad for Both,» *Foreign Affairs*, vol. 91, no. 2 (March- April 2012), pp. 34-43.

(٧) انظر: غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ص ٨٣ ـ ٩٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٢٩.

الانفتاح على الجمعيات والعمل الطوعي والأهلي ويمنح التعددية فضاء رحباً واسعاً، تستطيع من خلاله القوى والجماعات والجمعيات المختلفة التعبير عن نفسها ومصالحها وأفكارها، من دون أن يختنق الجميع في لعبة السلطة السياسية، ولا أن نختزل المجتمع في الصراع السياسي، فالمجال المدني يتسع للجميع، ولتعددية كبيرة.

الفصل بين السياسي والمدني ينسجم أيضاً مع منطق «الاختيار» وعدم الإكراه؛ فهو يقوم على احترام الأفراد، واختياراتهم ما بين الذهاب بأي اتجاه آخر، وينسجم مع مبدأ «لا إكراه في الدين»، ويطلق العنان للتنافس والتعايش والتنوع داخل المجتمع.

يرى مفكرون أن نجاح هذه المعادلة متعلق بشرط أساسي وهو حدوث تغيير داخل البنية العقائدية أو الدينية نفسها لدى الجماعات السلفية، أو بعبارة أخرى «دمقرطة الدين»، فيتقبل الآخر والتعددية والنسبية والفردية ومبدأ الاختيار، ويتحول العمل الإسلامي إلى جزء من «المجتمع المدني»، وهو «الشرط» الذي يمثّل ـ تحديداً عند الحديث عن الجماعات السلفية، مقارنة بجماعة مثل الإخوان أكثر انفتاحاً ـ معضلة حقيقية، إذ إن المذهب السلفي تاريخياً، في بنيته وتطوره، تكوّر حول «حماية النصوص» وتحجيم دور العقل؛ وهو ما يعرقل عملية التطوير والتجديد ويحجّم المرونة المتاحة للسلفيين للتطور الأيديولوجي.

ربما يكون هذا صحيحاً. لكن التطور المطلوب يمكن أن يتم عبر الواقع والدفع بهذه الحركات والجماعات لتأخذ مساراً براغماتياً عقلانياً واقعياً، مع مرور الزمن، إذا التزمت باحترام الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة وحقوق الأقليات والأفراد، فإن هذا ما يعني اللاعبين السياسيين الآخرين، ولها في ما بعد أن تطوّر نفسها داخلياً كما تشاء، مع التذكير أن هنالك نسخة من السلفية العقلانية والمقاصدية، تمثل امتداداً لمدرسة رشيد رضا وابن باديس وغيرهما.

الفرضية التي نستند إليها في الدفع باتجاه إتاحة الفرصة السياسية للسلفيين للانخراط في اللعبة الديمقراطية والاندماج في المشهد السياسي، تتمثّل بأنه كلما اتسعت مساحة المشاركة السياسية للحركات الإسلامية ودخلت في حوارات ومناقشات وسجالات مع اللاعبين الآخرين، عزز ذلك من قوة

التيار الأكثر اعتدالاً وانفتاحاً وضيّق الخناق على التيار المتشدد، والعكس صحيح.

لو تصوّرنا الخيار البديل في قمع هذه الحركات وحرمانها من المشاركة السياسية بدعوى عدم إيمانها الحقيقي بالديمقراطية والدولة المدنية بوصفها شرطاً متلازماً مع اللعبة الديمقراطية، فلن نحتاج إلى تكهن النتائج أو التنبؤ بها، فالحصيلة ستكون أن هذه الحركات ستعود إلى معاقلها الدينية والمجتمعية، ويزداد خطابها تشدداً تجاه القيم الديمقراطية، بدلاً من أن تتطور، ولن تتمكن الدول من اقتلاع الجماعات الإسلامية عبر الحلول الأمنية أو الإقصاء والتهميش، فهذه الحلول مجرّبة منذ عقود، وكانت النتائج عكسية تماماً.

ثانياً: ديمقراطية دينية أم علمانية محافظة!

إذا انتقلنا في هذا الفصل من بحث سؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية والعلمنة، إلى محاولة تجسيد الخطاب السلفي على أرض الواقع، فإلى أيّ النماذج الإسلامية القائمة اليوم سيكون أكثر قرباً؟

عملياً لدينا ثلاثة أمثلة ـ حالات، يمكن أن تمثّل «نماذج إرشادية» في حال أردنا تصور مستقبل النظام السياسي العربي الجديد، ودور السلفيين فيه، وخياراتهم المفاضلة:

النموذج الأول، أقرب إلى الحكم الإسلامي غير الديمقراطي، أي الذي يطبق الشريعة الإسلامية، ويعلن أن دستوره الإسلام، من دون تفصيل للحقوق والواجبات وآليات السلطة والحكم، وعلاقة الفرد بالدولة وسؤال المواطنة.

هذا المثال لا تستند فيه شرعية السلطة إلى الآليات الديمقراطية ولا إلى الانتخابات، ولا تعلن الالتزام بإقرار الحريات العامة وحقوق الإنسان، ولا المعايير الديمقراطية العالمية الأخرى، وخير مثال على ذلك، العربية السعودية، وحكم طالبان سابقاً وبعض الإمارات الإسلامية التي تنشأ وتزول في مناطق جغرافية معينة، مثل حركة الشباب المجاهدين في الصومال، والجماعة المقربة من القاعدة في شمال مالي.

النموذج الثاني، هو الديمقراطية الدينية، أي نظام لديه دستور، وتستند فيه

آليات السلطة إلى الانتخابات وتداول السلطة، وهنالك دستور يحدد أسس الحكم والولاية والمواطنة والعلاقة بين الفرد والدولة، إلاّ أنّ هذا النموذج يخضع لحكم الشريعة الإسلامية.

المثال البارز اليوم على ذلك هو الجمهورية الإسلامية في إيران؛ فهنالك شروط تجعل من الديمقراطية مقيَّدة، من ناحيتين دينية وسياسية، عبر مجلس حماية الدستور أو سلطة المرشد الأعلى أو السلطات القضائية التي تلتزم بالأحكام الشرعية، ما يجعل حتى الآليات الديمقراطية مقيدة ومحددة، والحريات العامة وحقوق الإنسان خاضعة لتفسير السلطة السياسية للقيود الدينية عليها.

النموذج الثالث، هو النموذج التركي، إذ لدينا حزب التنمية والعدالة التركي في الحكم، ضمن منظومة علمانية، ونظام غير خاضع لتحكيم الشريعة الإسلامية، والحزب الإسلامي لا يغير جذرياً في الدستور والقوانين والأعراف السياسية فحسب، بقدر ما يحاول إدخال تعديلات تعزز الجانب المحافظ ـ الأخلاقي والقيمي في المجتمع، وهي حالة تبدو النماذج الجديدة في تونس والمغرب قريبة منها، لكنها لم تصل بعد إلى درجة الاختبار النهائي، فلا تزال في البدايات.

بالضرورة؛ هذا النموذج لا يمثّل حكماً إسلامياً، لكنه الأكثر اقتراباً من النهايات المنطقية لإعلان الإسلاميين الالتزام باللعبة الديمقراطية، أي القبول بقواعد التعددية السياسية وتداول السلطة والالتزام بالحريات العامة وحقوق الإنسان، إنّ النتيجة هي نهاية أيديولوجيا الدولة الإسلامية التي نظّر لها سيد قطب، والمودودي، وحسن البنا، والعديد من المفكرين الإسلاميين خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

بات المثال التركي القائم اليوم يمثل الحلم الإسلامي الجديد أو البديل، أي نظام ديمقراطي تعددي يتم فيه تداول السلطة ويسمح بالتعددية السياسية، ولا يخضع لمذهب أو طائفة معينة، بل يكرس الحريات العامة والحرية الدينية.

إذا عدنا إلى الصيغة التي اقترحناها في الفصل السابق لعلاقة الدين بالديمقراطية، سنجد أن هذا النموذج هو الأكثر استجابة لها، حتى لو لم نطلق عليه «حكماً إسلامياً»، ربما يكتفي هنا بالالتزام بقيم ومبادئ إسلامية مستمدة

من طبيعة المجتمعات العربية، تشكّل محدّداً أو إطاراً ضابطاً للتشريعات والسلوكيات السياسية، وهو إطار مفروض بقوة الأمر الواقع، لأنّه مستمد من المجتمع نفسه، مثل عدم الإقرار بالمثلية الجنسية في التشريعات، واحترام تعاليم الدين ورمزيته، وعدم قيام الدولة بما يصادم الدين، أي علمانية ذات طابع محافظ دينياً، لا هي بالعلمانية المعادية للدين ولا الدولة الدينية.

نظراً إلى الخطاب السلفي في مصر اليوم، من قبل حزب النور، والأحزاب السلفية الأخرى، ومشايخ الدعوة السلفية في الإسكندرية، فإنّ النموذج الأقرب إلى ما يطرحونه هو النموذج الإيراني، أي الديمقراطية الدينية، حتى وإن كان هنالك اختلافات مذهبية، فإنّ النتيجة ستكون قريبة من النموذج الإيراني.

يرفض المتحدث باسم حزب النور، نادر بكّار، أن يكون هنالك نموذج معيّن يسعى السلفيون إلى تطبيقه من وحي الأنظمة الحالية، ويتحدث عن نموذج مصري خاص، وهو حديث في شق منه ربما يكون صحيحاً، لأنّ لكل دولة خصوصيتها، حتى في الديمقراطيات الأوروبية، لكنه في الشق الآخر غير دقيق، لأن ما يطرح هو قريب من نموذج الديمقراطية الدينية.

إذاً؛ المسافة الفاصلة بين الصيغة المقترحة، التي يفضي إليها القبول الجوهري بالديمقراطية، لصورة العلاقة بين الدين والديمقراطية وما يقدّمه السلفيون اليوم هي ما بين العلمانية المحافظة ـ الديمقراطية، والديمقراطية الدينية، وفي حال وصول السلفيين إلى القبول بهذه الصيغة في نهاية المطاف، لا يعني أن يتخلوا عن حلم «الأسلمة»، لكنه يقتضي نقل تطبيق هذا الحلم من حيّز السلطة السياسية وأدوات الإكراه والقوة، إلى حيز المجتمع المدني من خلال الدعوة والعمل التطوعي والقبول الاختياري، في صيغة تتعايش فيها الحريات الدينية والفردية، الإيمان والمواطنة؛ فلا يوجد تضاد بين أن تكون مواطناً أو مؤمناً ومتديناً، تستطيع أن تكون مواطناً مؤمناً ومتديناً، ضمن نظام سياسي ديمقراطي تعددي حر[٩].

---

(٩) وفي مقاربة قريبة من هذا الطرح، انظر ما يقدّمه عبد الله النعيم في كتابه **الإسلام والدولة العلمانية** إذ يجادل في التمييز بين دور الإسلام في ترسيخ القيم العامة في التشريع والمجتمع، وبين رفضه القبول بالتطبيق القسري للشريعة في الحكم: An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, pp. 1-5.

في هذا الاختيار السياسي، أي نقل الأسلمة إلى المجتمع المدني، يمكن أن يحدث التكامل أيضاً بين الديمقراطية والدين، وهو التكامل الذي تحدّث عنه الفيلسوف الفرنسي المعروف، ألكسيس دي توكفيل، في رصده وتحليله للمجتمع الأمريكي، إذ يملأ الدين المساحة الواسعة في المجال الروحي والأخلاقي، وتعزيز مفهوم المصالح العامة والتعاون داخل المجتمع، وهو ما لا تملك الديمقراطية توفيره ضمن فلسفتها وآلياتها[١٠].

وهو، أيضاً، نموذج قريب مما طرحه المفكر الأردني، فهمي جدعان، في كتابه **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، إذ يقترح ـ بعد أن يفكك المفاهيم الثلاثة: الإسلام السياسي، العلمانية، الليبرالية، ويميز بين المعاني المتعددة والمذاهب المتنوعة في كل منها ـ صيغة مشتركة تتعايش فيها العلمانية الناعمة ـ الجزئية (على حد تعبير عبد الوهاب المسيري)، مع الإسلام الديمقراطي، مع الليبرالية الناعمة ـ الاجتماعية[١١].

ما يطرحه جدعان في هذا الكتاب، وما يتوافق مع الصيغة التي يمكن أن تخلق تزاوجاً موضوعياً بين الديمقراطية والدين والمواطنة والإيمان، وهو النموذج البديل الذي نتحدث عنه للحلم الأيديولوجي الإسلامي، الذي تمّت صياغته ضمن معطيات تاريخية وإكراهات واقعية. يلخص جدعان ذلك «وعود الإسلاميين الموجهة أولاً وأخيراً إلى مبادئ «الاستخلاف في الأرض» و«الحاكمية» وحتمية الدولة الإسلامية وأمر تغيير العالم، لم تعد تمثل فقط وعوداً طوباوية في جملتها، كما لم تعد تمثل وعوداً ملقية بالمسلمين إلى التهلكة والدمار فحسب، ولكنها أيضاً فوق هذا وذاك وعود «تحريفية»، هي وليدة الظروف التاريخية الصعبة التي مر بها العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث، وثمرة الآفاق المسدودة التي وجد هذا العالم نفسه قبالتها منذ سقوط دول الإسلام وتحقق الظفر الحضاري الغربي وتدخل الدول الغربية في إعادة تشكيل العالم العربي والإسلامي والهيمنة عليه. وهي وعود «تحريفية» بمعنى أنها تخرج عن حدود الغائية الكبرى والمركزية التي أرادها

---

(١٠) انظر: ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة وتعليق أمين مرسي قنديل؛ تصدير محسن مهدي، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٤)، ص ٥٢٥ ـ ٥٣٥.

(١١) انظر: فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧).

الإسلام لنفسه، وذلك بما هو دين قد جاء رحمة وهدياً للعالمين بالحكمة والموعظة الحسنة، وبما هو شرع يتوخى أولاً وآخراً وبإطلاق، تحرير الإنسان من العبودية وإقامة مبدأ (العدل) على الأرض؛ فحقيقة الأمر أن قيم العدل والحرية المقرونة بالرحمة والمصلحة هي القيم الأساسية التي أرادها الإسلام غاية له».

لم يصل الخطاب السياسي السلفي بعد إلى هذه الخلاصات التي انتهى إليها جدعان. على الرغم من ذلك، فإنّ الضرورة المنهجية تقتضي التنويه، إلاّ أن هذا مقتضى الخطاب الأيديولوجي السلفي الراهن أو في تطوره الحالي، وربما لو عدنا إلى قبل ثلاثة أعوام من الآن، مثلاً، لوجدنا أن النموذج المطروح سيكون أقرب إلى الأول ـ أي حكم إسلامي غير ديمقراطي ـ أي إن احتمالات تطور الخطاب وانتقاله من النموذج الإيراني إلى نموذج التنمية والعدالة في تركيا أو قريباً منه، هو احتمال قائم، كما تحدثنا سابقاً.

خلاصة

في المجمل، من خلال النصوص والتصريحات والممارسات السلفية، من الواضح أن الثورات الديمقراطية العربية كانت نقطة تحوُّل في مسار الحركات السلفية عموماً، تتمثل على السطح العام باقتحامها ميدان العمل السياسي والحزبي، في بعض الدول واستعدادها لاقتحامه في دول أخرى، وفي العمق تشكّل هذه الثورات تحولاً مهماً في البيئة الاجتماعية والسياسية التي تعمل في نطاقها هذه الحركات، ما اقتضى منها إعادة التفكير في مسلّماتها الفكرية السابقة للثورات، وتحديداً حول أهمية العمل السياسي وأولويته.

على الطرف الآخر، ثمة رهاب سياسي من الخطاب السلفي، في كثير من الدول العربية، الذي لا يزال مصراً على إقامة الدولة الإسلامية، والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، ما يعني بالضرورة تقييداً للحريات الفردية والعامة، وهو ما يصطدم به السلفيون مباشرةً مع القوى السياسية الأخرى.

من هذه الهوة الفاصلة بين ما يطرحه السلفيون ومخاوف التيارات العلمانية، تبرز التساؤلات في ما إذا كان السلفيون يمثلون اليوم خطراً داهماً لمسار الأنظمة الجديدة في المنطقة في حقبة الثورات الديمقراطية، ما جعل التركيز من تلك التيارات على الالتزام بالدولة المدنية وبالعلمانية بوصفها شرطاً

للديمقراطية قضية محورية في السجالات السياسية والإعلامية في العالم العربي اليوم.

إذا كان هنالك ما يبرر القلق لدى التيارات الأخرى من الطرح السلفي، فإنّ مشاركة هذه الحركات في اللعبة الديمقراطية ربما يمثّل ـ من زاوية مقابلة ـ فرصة تاريخية لإعادة هيكلة العلاقة بين الدين والديمقراطية والعلمانية، على قاعدة الفرضية التي تقول إن الممارسة السياسية هي الكفيلة بتطوير خطاب هذه الحركات وأفكارها، بدلاً من انعزالها خارج اللعبة السياسية، وبقاء أفكارها نافذة على شريحة اجتماعية واسعة، من دون أن تشهد (هذه الأفكار) عملية تطوير وغربلة في الواقع.

هذه الملاحظة، وفقاً لأصحاب هذه المقاربة، يمكن ملاحظتها بوضوح في تجربة السلفيين المصريين؛ فهم كانوا يرفضون الديمقراطية قبل الانتخابات، ثم انقلبوا على ذلك وبدأوا يعلنون القبول جزئياً بها، وبالموافقة على قواعد اللعبة. كما كانوا يرفضون مشاركة المرأة في الترشح لمقاعد النواب، فعادوا وقبلوا بذلك الترشيح، وكانوا ينتقدون عبد المنعم أبو الفتوح، بوصفه قريباً من الطرح الليبرالي، ثم عاد سلفيو الإسكندرية وأعلنوا تأييده في الانتخابات الرئاسية، ما يعني أن الممارسة الواقعية تفرض على السلفيين تطوير خطابهم وأفكارهم[١٢].

ما يعزّز هذه المقاربة ما يطرحه د. نادر الهاشمي، في كتابه **الإسلام، العلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات الإسلامية** قراءة عميقة في نقد المدارس الغربية التي تضع العلمانية بوصفها شرطاً مسبقاً للديمقراطية، مشرّحاً الفرضيات التي قامت عليها هذه المدارس، من خلال تطوّر التجربة الأوروبية والغربية ذاتها، ليصل إلى نتيجة مهمة وأساسية تتمثّل بأنّ الوصول إلى الديمقراطية الليبرالية يتطلب المرور عبر السياسات الدينية، بدلاً من تنحيتها وتجاهلها[١٣].

يحاجج الهاشمي أنّنا إذا سلّمنا أن العلمانية هي شرط للديمقراطية

---

(١٢) انظر: القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار،» ص ٤٧ ـ ٥٦.

(١٣) انظر: Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 11-12.

الليبرالية، فإنّ السؤال الأهم هو: كيف نولّد توافقاً على تعريف العلمانية داخل المجتمعات غير الغربية، التي لا يزال الدين يشكل معلماً مهماً في هويتها الاجتماعية، وتحظى القيم الدينية بدور مهم في تشكيل نظرتها إلى الأمور؟

ثم يصل المؤلف، من خلال اختبار جملة من الفرضيات، والفرضيات المضادة، إلى خلاصات مهمة، تتمثّل بأنّ الوصول إلى الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة اليوم لا يمر عبر تجنب «السياسات الدينية»، بل من خلالها، وعلى قمة الهرم من حوارات داخلية معمقة داخل هذه المجتمعات تصل في النهاية إلى ترسيم العلاقة الصحية بين الديمقراطية والدين[١٤].

هذا يتطلب أن تطور الحركات الإسلامية ـ الجماعات الدينية، نفسها، نظرية علمانية تضع الأرضية الصلبة لبناء الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة، من خلال إعادة تفسير الإسلام نفسه[١٥].

يقوم التساؤل الذي يطرحه الكتاب على أن العلمانية والديمقراطية في الغرب، لم تأتيا كمنتج مكتمل بل نتيجة عملية تاريخية وفكرية طويلة؛ إذاً، ماذا نفعل تجاه المجتمعات العربية والمسلمة اليوم التي لا يزال الدين عاملاً مهماً وأساسياً في تكوين هويتها واتجاهات الرأي العام فيها؟!

ما يعزز قيمة هذا التساؤل وشرعيته أنّ العلمانية تتمتع في العالم الإسلامي بسمعة فقيرة، ناجمة عن التصاقها في أذهان المجتمع بإرث الحقبة الاستعمارية، وبالمغالطة الكبيرة التي وقعت في محاولة فرضها بالقوة من قبل النخب الحاكمة، بدلاً من صعودها من القاع إلى القمة، ما جعلها خارج الخيارات الثقافية للمجتمعات المسلمة[١٦].

إذاً، مجمل مقاربة الهاشمي، يذهب باتجاه رهان مختلف تماماً عن رهان إقصاء الإسلاميين عن العملية السياسية، بل على النقيض من ذلك يلتقي مع فرضيات تطوير الإسلاميين لخطابهم وأفكارهم، وربما تكون الديمقراطية اليوم الفرصة السانحة لخوض غمار هذه التجربة، التي قد لا تصل إلى ما وصلت

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

إليه الخبرة الأوروبية من التمييز بين المجالين الديني والسياسي، سواء عبر العلمانية السلبية ـ العلاقة المتصالحة مع الدين، أو الصلبة ـ العلاقة الحادة مع الدين[١٧]، إنّما يبقى امتحاناً لم يتم خوضه بعد مقارنة بالرهان الأمني، الذي لم يؤدّ خلال العقود الماضية إلاّ إلى تقوية وتجذير خطاب الحركات الإسلامية، والسلفية، في المجتمعات العربية والمسلمة.

---

(١٧) حول صور العلاقة بين الدين والدولة، وأنواع الأنظمة العلمانية في العالم، انظر: أحمد ت. كورو، **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**، ترجمة ندى السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ٢٥ ـ ٧٣.

خاتمة
السلفيون غداً

لسنا أمام متغير واحد في ترسيم سيناريوهات الدور السياسي السلفي وأبعاده المختلفة في المرحلة القادمة؛ فعلى صعيد التحولات الذاتية لدى السلفيين، نحن أمام سيناريوهات متعددة، تبدأ من تطور أيديولوجي مطّرد وكبير، أو جمود على المواقف الحالية، أو سيناريو الانشطار الداخلي ـ تحت وطأة الخلاف في التعامل مع البيئة السياسية الجديدة.

وعلى صعيد المعادلة السياسية الأوسع، صيغة العلاقة بين الدين والديمقراطية والدولة؛ فنحن أمام سيناريوهات مختلفة، الديمقراطية التي تحتوي التيارات الدينية، أو التيارات الدينية التي تحاول احتواء الديمقراطية، أو العودة إلى سيناريو الصراع وفزّاعة الإسلاميين.

هذه العوامل مرتبطة بالضرورة، أيضاً، بعوامل سياسية محيطة، وبيئة موضوعية، مثل دور المؤسسة العسكرية، وحالة المجتمع المدني، وحجم الحركات الإسلامية بوصفها عاملاً متغيراً وليس ثابتاً.

تتمثل الصيغة المناسبة التي تتوافر فيها الشروط الذاتية والموضوعية وتتزاوج معاً ضمن منظومة متجانسة، بنظام سياسي تعددي، يتم فيه تداول السلطة السياسية، وتشكل الأحزاب الإسلامية إحدى القوى السياسية في المشهد، إما في السلطة ـ في حال امتلكت الأغلبية، أو المعارضة ـ في حالة كانت أقلية، لكنها في الحالات جميعها، تحترم الحريات الفردية وحقوق الإنسان والحريات العامة، ولا تخلُّ بقواعد اللعبة الديمقراطية.

هذه الصيغة، كما تحدثنا سابقاً، تقتضي أن يتطور الخطاب السياسي

السلفي، بالاتكاء بصورة أكبر على الفقه العملي والموازنة بين المصالح والمفاسد، وفقه التدرج والقبول بمبدأ النسبية، ما يساعد على إنجاز عملية تحول الخطاب السلفي نحو الواقعية والبراغماتية.

وفي الوقت نفسه، يفترض لنجاح هذه الوصفة، أن تلتزم المؤسسة العسكرية بالحياد، وعدم التدخل في اللعبة الديمقراطية، وأن يتعزز حضور المجتمع المدني ويتكرس، ليتقاسم مع السلطة السياسية المشهد العام، ما يتيح للسلفيين وغيرهم مجالاً آخر لتنفيذ أفكارهم بصورة اختيارية وطوعية.

في المقابل، لا تبدو المخاوف منطقية أو مطروحة بجديّة من انقلاب سلفي على اللعبة الديمقراطية في مصر أو دول عربية أخرى، بدأت تنحو فيها القوى السلفية نحو المشاركة السياسية، وهو السيناريو الذي يطلق عليه باحثون «الديمقراطية لمرة واحدة»، وبقي فزّاعة في الغرب ضد القوى الإسلامية خلال العقود الماضية ـ مثل جماعة الإخوان، التي كانت ـ ولا تزال ـ تشارك في اللعبة السياسية.

يتمثّل السبب في استبعاد هذا السيناريو، بموازين القوى الحقيقية، إذ لا تزال المؤسسة العسكرية خارج السيطرة السلفية، وتمثل قوة ضامنة لعدم الخروج أو الإخلال بقواعد اللعبة، فضلاً على وجود قوى سياسية أخرى، حتى تلك الإسلامية، التي لا تشاطر السلفيين أفكارهم وتصوراتهم للنظام السياسي، وستكون هي الأخرى طرفاً معارضاً لهذا السيناريو.

يكمن السيناريو الأسوأ بارتفاع وتيرة الصراع العلماني ـ الإسلامي، ومحاولة كل طرف الاستقواء بمؤسسات أخرى ضد الطرف الثاني، وهو ما يمكن استثماره من قبل المؤسسة العسكرية، بعد أن تستغل أيضاً مخاوف المجتمع من انهيارات اقتصادية وأمنية، فتعود لفرض معادلة أو نظام سياسي تضع له المحددات، التي تتناسب معها.

* * *

في ختام هذا الكتاب، لا بد من تسجيل جملة من الخلاصات الرئيسة، التي قد تساعد على استنطاق العوامل المؤثرة والفاعلة في ترسيم مستقبل التيارات السلفية.

أولاً، مثّلت الثورات الديمقراطية العربية والأجواء السياسية الجديدة في

الوطن العربي صدمة عنيفة للتيارات السلفية عموماً، التي لم يكن أغلبها يشارك في اللعبة السياسية، بل كان هنالك موقف سلبي تجاه العمل السياسي والحزبي عموماً، مرتبط بتحفظات نظرية وفكرية تجاه الديمقراطية ومخرجاتها، تتباين طبيعة هذه التحفظات بين التيارات السلفية المختلفة.

ثانياً، لم تكن الاستجابة لدى التيارات السلفية موحدة لمرحلة ما بعد الثورات الديمقراطية، فالتيار الموسوم بالجامي أو المدخلي، في كثير من الدول العربية، استمر على موقفه من رفض العمل السياسي ورفض تأسيس الأحزاب، بوصف ذلك حراماً دينياً، والإمساك بمبدأ «طاعة ولي الأمر»؛ فيما حدث تحرك داخل تيارات سلفية أخرى، كانت ترفض المشاركة السياسية، ليس وفقاً لمبدأ «طاعة ولي الأمر»، بل لأسباب مختلفة، أهمها عدم الشعور بجدوى ذلك، أو الخوف من الصدام مع السلطة، وقد انبثق عن هذه التحولات في مصر قيام أحزاب سياسية، قريبة من السلفية الدعوية ـ في الإسكندرية (حزب النور)، أو السلفية القطبية ـ الحركية في القاهرة (حزب الأصالة)، والجماعات السلفية الجهادية ـ سابقاً، مثل الجماعة الإسلامية (حزب البناء والتنمية)، والجهاد الإسلامي (حزب السلامة والبناء).

ثالثاً، عملية تصدير الثورة السلفية المصرية أو استلهام التحولات التي حدثت للسلفيين بدأت من خلال صعود دعوات وعقد مؤتمرات تطالب بإعادة النظر في الموقف السلفي من العمل السياسي، وتدفع باتجاه المشاركة السياسية وتأسيس الأحزاب السياسية.

رابعاً، بدأت، عملياً، موجات التأثر بالتجربة المصرية الجديدة، وبأجواء الثورات الديمقراطية؛ ففي اليمن أُعلن عن توجه لتأسيس حزب سلفي يمني، وربما لن يكون الحزب السلفي الوحيد هناك، وفي الأردن يلمّح بعض السلفيين إلى نيتهم تأسيس حزب بالرغم من معارضة السلطات هناك، فيما تبدو هنالك مؤشرات شبيهة من قِبَل التيار السلفي الجهادي في المغرب العربي.

خامسا، دخول السلفيين إلى المرحلة الانتقالية الحالية يمثّل إشكالية حقيقية، فهم يعلنون منذ البداية أنهم يقبلون الديمقراطية بوصفها مرحلة انتقالية نحو الدولة الإسلامية، أو أنهم سيعملون على أسلمة الدولة والمجتمع، ويميزون بين الفلسفة والقيم الديمقراطية من جهة، والآليات من جهة أخرى، ما يثير المخاوف أنّنا نواجه لاعباً غير ديمقراطي حتى الآن داخل اللعبة

الديمقراطية، يمكن أن يتسبب بإعاقة أو فرملة المرحلة الانتقالية الحساسة.

سادساً، على الرغم من ذلك، فإنّ التزام السلفيين بقواعد تداول السلطة والقبول بالتعددية، وعدم حصولهم على الأغلبية النيابية، كل ذلك يعزز من سيناريو احتواء السلفيين واستدراجهم إلى خطاب أكثر واقعية وبراغماتية، ووجود مراكز القوى العسكرية والأمنية خارج أيديهم يحد كثيراً من مخاوف انقلابهم على اللعبة الديمقراطية والانفراد بالحكم، فهو سيناريو مستبعد، لكن الخوف من ركوب المؤسسة العسكرية أو القوى المعادية للسلفيين هذه «الفزّاعة» للانقلاب على المسار الديمقراطي.

وفقاً لهذه الخلاصات، فإنّ السيناريوهات المتوقعة لمشاركة السلفيين السياسية أو حدود دورهم السياسي وأبعاده المختلفة تتباين ما بين الأكثر إيجابية والأكثر سوءاً، تبدأ من تكريس نظام ديمقراطي، تكون القوى والأحزاب السلفية لاعباً فيه، وتطور خطابها السياسي والأيديولوجي للقبول بقيم اللعبة الديمقراطية، ومخرجاتها، مروراً بسيناريو تعجز فيه الأحزاب السلفية عن إحداث تطوير حقيقي جوهري على خطابها السياسي، لكنها تبقى جزءاً من اللعبة الديمقراطية والسياسية، وتمثّل جناح يمين اليمين، ضمن الخطاب الديني والإسلامي، على غرار الأحزاب الدينية الإسرائيلية، أو تجربة التيار الصدري في العراق، وصولاً إلى سيناريو انشطار التيارات السلفية ما بين النزعة البراغماتية والمحافظة، وأخيراً فإنّ السيناريو الأكثر خطورة وسلبية، يتمثّل بتجذر الصراع العلماني ـ الإسلامي، واتخاذه أبعاداً اجتماعية وسياسية مختلفة، ما يؤثر على سير العملية الديمقراطية، ويؤدي إلى تدخّل المؤسسة العسكرية، وربما توقف المسار الديمقراطي أو حظر الأحزاب السلفية، وانكفائها مرة أخرى نحو العمل الاجتماعي والدعوي.

ملحقان

الملحق الرقم (١)

ملحق بملخصات عن القيادات السلفية في الوطن العربي

سنعتمد في هذا الملحق التقسيم الأيديولوجي والحركي في بداية الدراسة، حول الاتجاهات السلفية الأربعة: التقليديين، الجاميين، الحركيين، وأخيراً الجهاديين، ولأنّ الدراسة لم تتطرق إلى التيار الجهادي، فإننا لن نعرض في هذا الملحق قيادات هذا الاتجاه، بينما سنقدّم قيادات السلفية المصرية، بصورة خاصة، وقد اعتمدنا على المعلومات الواردة بدرجة رئيسة من المواقع الإلكترونية لهذه الشخصيات أو المواقع المقربة منها.

أولاً: قيادات عالمية في الدعوة السلفية

١ ـ الاتجاه السلفي التقليدي

ـ عبد العزيز بن باز

برز في العلوم الشرعية واللغة. ولد عام ١٣٣٠هـ، بمدينة الرياض في المملكة العربية السعودية، وتوفي في عام١٤٢٠هـ. كان بصيراً ثم أصابه مرض في عينيه أدى إلى ضعف النظر ثم فقده.

تولّى التدريس في المعهد العلمي بالرياض عام ١٣٧١هـ، ثمّ في كلية الشريعة. كان يدرّس العقيدة والحديث والفقه واستمر في التدريس هناك إلى أن عُيِّن في عام ١٣٨١هـ نائباً لرئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية حتى عام ١٣٩٠هـ، حيث تولّى رئاستها من عام ١٣٩٠هـ حتى عام ١٣٩٥هـ. وصدر في عام ١٣٩٥هـ الأمر الملكي بتعيين ابن باز في منصب الرئيس العام لإدارات

البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برتبة وزير، ثم صدر الأمر الملكي بتعيينه في منصب مفتي عام المملكة السعودية، إضافة إلى رئاسة هيئة كبار العلماء، ورئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء في عام ١٤١٣هـ.

لديه مؤلفات عديدة منها: **الفوائد الجلّية في المباحث الفرضية**، و**نقد القومية العربية**.

ـ محمد بن صالح العثيمين

ولد في عام ١٣٤٧هـ في عنيزة ـ إحدى مدن القصيم ـ في المملكة العربية السعودية، وتوفي في مدينة جدة عام ١٤٢١هـ. تولّى إمامة الجامع الكبير في عنيزة، وإمامة العيدين فيها، والتدريس في مكتبة عنيزة الوطنية التابعة للجامع بعد وفاة شيخه عبد الرحمن بن ناصر السعدي. كان عضواً في هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية من عام ١٤٠٧هـ حتى وفاته ومفتي عام المملكة العربية السعودية. مُنح جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام عام ١٤١٤هـ. هنالك مؤسسة خيرية تحمل اسمه مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية. بلغت مؤلفاته أكثر من تسعين كتاباً ورسالة.

ـ محمد ناصر الدين الألباني

أحد أبرز العلماء المسلمين في العصر الحديث، ولد عام١٣٣٣هـ/ ١٩١٤م في مدينة أشقودرة عاصمة دولة ألبانيا، وتوفي عام ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م في عمّان (حي ماركا الجنوبية) الأردن. عاش في دمشق الشام بعد أن هاجر إليها مع والده، وتمّ اعتقاله وسجنه فيها أكثر من مرة حتى استقر في الأردن. زار العديد من البلدان العربية والأوروبية في مسيرته الدعوية.

يعتبر الألباني من علماء الحديث البارزين المتفردين في علم الجرح والتعديل، وحجة في مصطلح الحديث. لديه مؤلفات عديدة منها: **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، (سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة)، و**صفة صلاة النبي من التكبير إلى التسليم كأنك تراه**.

ـ محمد بن عبد الرحمن المغراوي

هو محمد بن عبد الرحمن المغراوي من قبيلة أولاد ناصر، ولد في عام

١٣٦٧هـ/١٩٤٨م بمنطقة «الغرفة» بإقليم الراشيدية في جنوب المغرب الأقصى. أتم حفظ القرآن وهو في سن العاشرة. التحق بالمعهد الإسلامي بمكناس التابع لجامعة القرويين، درس في معهد ابن يوسف للتعليم الأصيل بمراكش المرحلة الإعدادية والسنة الأولى الثانوية، ثم رحل لإتمام الدراسة إلى المدينة النبوية، فالتحق بالجامعة الإسلامية وأتّم بها التعليم الثانوي والجامعي ثم حصل على شهادة الدكتوراه منها.

درّس بمعهد ابن يوسف للتعليم الأصيل بمراكش، ثم درّس بجامعة الطائف بالسعودية، ودرّس بجامعة القرويين بالمغرب: التفسير والحديث والعقيدة. أسّس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بالمغرب وفتح العشرات من دور القرآن.

من الشيوخ الذين درس وأخذ منهم: محمد تقي الدين الهلالي، محمد الأمين الشنقيطي، عبد العزيز بن باز، محمد ناصر الدين الألباني.

لديه مؤلفات عديدة منها: **عقيدة الإمام مالك ومواقفه العقدية، وحاجتنا إلى السنة وأهل الإفك والبهتان الصادون عن السنة والقرآن.**

٢ ـ الاتجاه الجامي

ـ محمد أمان الجامي

ولد عام ١٣٤٩هـ في الحبشة، وتوفي في عام ١٤١٦هـ ودفن في بقيع الغرقد بالمدينة المنورة. هاجر إلى مكة لأداء فريضة الحج وطلباً للعلم. وتعرَّف في مكة على عبد العزيز بن باز، أحد أبرز شيوخ السلفية المعاصرة في السعودية، وصَحِبهُ في سفره إلى الرياض لما افتُتح المعهد العلمي حيث حصل على الثانوية من هناك، ثم انتسب بكلية الشريعة وحصل على شهادتها في عام ١٣٨٠هـ، ثم معادلة الماجستير في الشريعة من جامعة البنجاب في عام ١٩٧٤م ثم الدكتوراه من دار العلوم بالقاهرة. هو من أوائل المدرسين في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (في المرحلة الثانوية ثم في المرحلة الجامعية).

لديه مؤلفات عديدة منها: **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه**، و **أضواء على طريق الدعوة إلى الإسلام**، **مجموع رسائل الجامي في العقيدة والسُّنة.**

ـ مقبل بن هادي الوادعي

ولد في قرية دماج التابعة لمحافظة صعدة باليمن ويعتقد أنه ولد في حدود عام ١٣٥١هـ، لم يُؤرِّخ ميلاده على وجه التحديد لأنه نشأ في بيئة أميّة. رحل إلى السعودية، درس هناك بمعهد الحرم المكي حتى أتَّم المرحلة الثانوية ثمَّ درس بالجامعة الإسلامية، وانتسب إلى كلية الشريعة وواصل دراسته فيها حتى حصل على الماجستير، من شيخيه ناصر الدين الألباني وابن باز.

قام بالدعوة السلفية في اليمن، وأنشأ مدرسة علمية سلفية بدماج سماها دار الحديث يفد إليها طلاب العلم من أنحاء العالم المختلفة. لديه مؤلفات عديدة منها: **الشفاعة، الجامع الصحيح في القدر، الصحيح المسند من دلائل النبوة.**

ـ ربيع بن هادي بن محمد عمير المدخلي

هو ربيع بن هادي بن محمد عمير المدخلي. من قبيلة المداخلة المشهورة في منطقة جازان بجنوب المملكة العربية السعودية، وهي إحدى قبائل بني شبيل وشبيل هو ابن يشجب ابن قحطان. ولد بقرية الجرادية عام ١٣٥١هـ.

التحق بالمعهد العلمي بصامطة ودرس فيه على يد العديد من المشايخ منهم محمد أمان بن علي الجامي. وفي نهاية عام ١٣٨٠هـ تخرج من المعهد العلمي بمدينة صامطة، وفي مطلع العام ١٣٨١هـ التحق بكلية الشريعة بالرياض واستمر بها مدة شهر أو شهر ونصف أو شهرين، ثم فتحت الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، فانتقل إلى المدينة والتحق بالجامعة الإسلامية بكلية الشريعة ودرس بها مدة أربع سنوات وتخرج منها عام ١٣٨٤هـ بتقدير ممتاز.

وبعد تخرجه عمل مدرساً بالمعهد بالجامعة الإسلامية مدةً، ثم التحق بعد ذلك بالدراسات العليا وواصل دراسته وحصل على درجة «الماجستير» في الحديث من جامعة الملك عبد العزيز فرع مكة عام ١٣٩٧هـ، وفي عام ١٤٠٠هـ حصل على الدكتوراه من جامعة الملك عبد العزيز أيضاً بتقدير ممتاز ثم عاد بعد ذلك إلى الجامعة ليعمل بها مدرساً بكلية الحديث الشريف، يدرِّس الحديث وعلومه بأنواعها وترأس قسم السُّنة بالدراسات العليا مراراً وهو الآن برتبة «أستاذ كرسي».

لديه مؤلفات عديدة منها: **كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها ومكانة أهل الحديث ومذكرة في الحديث النبوي.**

ـ علي الحلبي الأثري

أبو الحارث علي بن حسن الحلبي الأثري نسبه ونسبته إلى الأثري صاحب التصانيف المنهجية، والتحقيقات العلمية العزيزة علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، أبو الحارث؛ اليافي منبتاً، (نسبة إلى مدينة يافا في فلسطين) الحلبي نسبة، الأردني مهاجَراً. هاجر والده وجدّه ـ إلى الأردن ـ من يافا في فلسطين سنة (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م) بسبب حرب اليهود. ولد بمدينة الزرقاء في الأردن في عام ١٣٨٠هـ.

التقى بالشيخ محمد ناصر الدين الألباني في أواخر عام ١٩٧٧م في عمان، ودرس على يده (إشكالات الباعث الحثيث) (سنة ١٩٨١م) وغيرها من كتب المصطلح.

من مؤسسي مجلة **الأصالة** ـ الصادرة في الأردن ـ ومحرريها، وكتّابها. كذلك، هو من مؤسسي مركز الإمام الألباني للأبحاث العلمية والدراسات المنهجية. كان له مقالة أسبوعية في جريدة (**المسلمون**) ـ الصادرة في لندن ـ ضمن زاوية (**السنة**).

لديه مؤلفات عديدة منها: **علم أصول البدع**، **أحكام الشتاء في السنة المطهرة**، **أحكام العيدين في السنة المطهرة**.

ـ مشهور حسن

هو مشهور بن حسن بن محمود آل سلمان، المكنّى بأبي عبيدة. ولد في فلسطين في عام ١٣٨٠هـ. هاجر مع عائلته إلى الأردن في عام ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م واستقر في عمّان البلقاء. درس الثانوية في عمّان البلقاء والتحق بكلية الشريعة (قسم الفقه وأصوله) في عام ١٤٠٠هـ.

من مؤسسي مجلة **الأصالة** ـ الصادرة في الأردن ـ ومحرريها، وكتّابها. كذلك، هو من مؤسسي مركز الإمام الألباني للأبحاث العلمية والدراسات المنهجية.

لديه العديد من المؤلفات منها: **أحكام المال الحرام**، **ألعاب القمار الحديثة وبعض صوره الجديدة**، **رسالة في المباهلة وأحكامها الفقهية**.

ـ أبو الحسن المأربي

هو أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل بن سيد أحمد السليماني. ولد في جمهورية مصر العربية ـ محافظة المنصورة في إحدى القرى، وذلك في عام ١٩٥٨م. حفِظ كثيراً من القرآن الكريم في صغره، في أول دراسته الابتدائية، ودرس الدراسة النظامية، ولم يكن تخصّصه في العلوم الشرعية.

سافر من مصر إلى اليمن في عام ١٤٠٠هـ، وعمل مُدَرِّساً في منطقة خولان، قبيلة بني بهلول لمدة ثلاثة أشهر، ودعا أثناء وجوده هناك إلى السُّنَّة. ثم سافر إلى محافظة مأرب، ووافق وصوله إليها افتتاح مدارس أهلية تابعة لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز في مأرب ـ وادي عبيدة للعلوم الشرعية وتحفيظ القرآن الكريم، وعددها قرابة ثلاثين مدرسة، فعمل مدرّساً فيها عدّة سنوات، ثم موجّهاً لإخوانه المدرسين في أمورهم الدعوية مع ملازمته للتدريس، بعد ذلك تفرَّغ لطلب العلوم الشرعية، واعتنى بعلوم الحديث والفقه وأصوله.

استمر في الدعوة إلى الله والتأليف والتدريس في دار الحديث بمأرب بعد عودته إلى مأرب. ثم توسّعت دعوته نحو شبوة وحضرموت والجوف، وهي محافظات مجاورة لمأرب، ثم اتّسعت الدار وزاد طلابها، وانتشرت الدعوة في أنحاء اليمن. وسافر في عام ١٤١٧م إلى الرياض. ممن درس على أيديهم عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي وابن باز ومحمد بن صالح العثيمين.

لديه العديد من المؤلفات منها: **السراج الوهاج في صحيح المنهاج، نقض شبهات الرافضة، رسالة في معالم الوسطية والاعتدال.**

ـ عبد المالك الجزائري

عبد المالك بن أحمد بن المبارك رمضاني الجزائري، ولد سنة ١٩٦١م. من أوّل الدعاة السلفيّين في الجزائر، عُرف بنصرة الدعوة السلفية والدفاع عنها وخاصة في قضية الجزائر، فقد كانت له كلمات ومؤلفات حول أحداث الصراع ما بعد الانتخابات التشريعية ١٩٩٢.

صار إماماً وخطيباً لمسجد البدر بحيدرة بالعاصمة المشهور باسم (لاكولون)، وكان له من العمر سبع وعشرون سنة، ولم ينقطع عن خطب الجمعة ولا التدريس طوال فترة إمامته للمسجد (١٩٨٨ ـ ١٩٩٤م). من أشد المعارضين

والمخالفين للحزبيين. هاجر إلى المملكة العربية السعودية سنة ١٩٩٤.

تتلمذ على نخبة من العلماء البارزين منهم: حمَّاد الأنصاري وربيع بن هادي المدخلي. لديه العديد من المؤلفات منها: (**مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**، حيث بيَّن في هذا الكتاب حقيقة فتنة الجزائر، **كما تكونوا يولّى عليكم وست درر من أصول أهل الأثر**.

٣ ـ السلفية الحركية

ـ محمد بن سرور بن زين العابدين

وُلِدَ في سوريا في قرية من قرى حوران اسمها (تسيل) عام ١٩٣٨م. انتقل إلى الكويت في عام ١٩٨١م. أسس مجلة **السُّنَّة** عقب انتقاله إلى بريطانيا في العام ١٩٨٤م، وأسس مركز دراسات السنة النبوية، وهو يقيم الآن في قطر.

انتسب إلى الإخوان المسلمين في عام ١٩٥٣م، وكان عمره حينها ١٥ سنة. انتهى من الإخوان في أواخر الستينيات. في الرد على «مصطلح السرورية» وفقاً لحوار أجري معه عام ٢٠١١، بأن مصطلح السرورية كان عبارة عن نكتة في عام ١٩٦٩، ثمّ في معسكر الطلبة في الأردن عام ١٩٧٤م. كان بينه وبين أحد شيوخ الإخوان موقف وهو سريع الغضب، اشتد الموقف فبدل أن يقول اسمه محمد سرور كان يقول سروري فيتداولوه بعض الإخوة على أنه نكتة.

إلاّ أنّ مصطلح السرورية أصبح لاحقاً متداولاً في الأوساط الفكرية والإعلامية الإسلامية، نسبة إليه، ويقصد به المقاربة التي تجمع بين العقيدة السلفية من جهة، والاهتمام بالعمل السياسي من جهة أخرى، بخلاف النهج السلفي العام في العقود السابقة، الذي كان يفضّل النأي عن المجال السياسي.

لديه العديد من المؤلفات منها: **وجاء دور المجوس، دراسات في السيرة، وأزمة أخلاق.**

ـ عبد الرحمن عبد الخالق

ولد عام ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م في مصر، من المعاصرين. له نشاط كبير على شبكة الإنترنت من خلال موقعه على الشبكة السلفية < http://www.salafi.net > . عمل في مجال البحث العلمي بجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت. حصل على

العالية من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٩٦٥م. عمل مدرساً بمدارس الكويت من عام ١٩٦٥م حتى عام ١٩٩٠م وعمل في مجال البحث العلمي بجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت. صدر مرسوم أميري عام ٢٠١١ م بمنح الجنسية الكويتية لفضيلة الشيخ الذي يقيم في الكويت منذ عام ١٩٦٥م.

لديه مؤلفات عديدة منها: **وجوب تطبيق الحدود الشرعية**، و(**الزواج في ظل الإسلام**، **والأصول العلمية للدعوة السلفية**.

- سفر الحوالي

هو سفر بن عبد الرحمن الحوالي. ولد في حوالة قرية سنان بمنطقة الباحة عام ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م جنوب غرب الجزيرة العربية. حصل على شهادته الجامعية من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. بعد ذلك، أوفدته الجامعة إلى جامعة الملك عبد العزيز (أم القرى حالياً) بمكة المكرمة لإكمال دراساته العليا في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة. حصل على شهادة الماجستير والدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى في كلتيهما تحت إشراف الشيخ محمد قطب.

تتلمذ على يد نخبة من العلماء البارزين، منهم: الشيخ محمد قطب، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ محمد المختار الشنقيطي في التفسير، والشيخ محمد الغزالي في المذاهب الفكرية.

عمل رئيساً لقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة أم القرى لفترتين رئاسيتين (مكونة من ثماني سنوات) ورئيساً للمركز الإسلامي للبحث العلمي والترجمة، كما اختير أميناً عاماً للحملة العالمية لمقاومة العدوان.

جرى اعتقاله مع أصدقائه من قادة ما يسمى بـ تيار «الصحوة الإسلامية» في السعودية، مثل سلمان العوده وناصر العمر، في منتصف التسعينيات، وبقوا في السجن حتى العام ١٩٩٩، وظل عملهم مراقباً ومقيَّداً، قبل أن يتحول جزء من اهتمامهم إلى نقد القاعدة وانتقاد بعض عملياتها، ومنها (عملية ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، ما جرّ غضب أنصار القاعدة عليهم واتهامهم بالتآمر مع السلطات السعودية.

توسط الحوالي في أحداث العنف التي وقعت في السعودية بعد احتلال

العراق بين أنصار التيارات الجهادية والسلطات السعودية، وقدم مبادرات من أجل العفو العام، ثم تعرّض لوعكة صحية كبيرة، لا يزال يعاني منها حتى الآن، حدّت كثيراً من دوره ونشاطه الفكري والسياسي.

لديه مؤلفات عديدة منها: **العلمانية نشأتها وتطورها**، و**مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة**، و**أصول الفرق** والأديان والمذاهب الفكرية المعاصرة، و**ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي**.

ـ سلمان العودة

هو سلمان بن فهد بن عبد الله العودة. ولد عام ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م في قرية البصر التابعة لمدينة بريدة بمنطقة القصيم. درس الابتدائي والمتوسط والثانوي في بريدة، ثم التحق بكلية اللغة العربية وبعدها بكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود في القصيم. اختير معيداً في الجامعة ذاتها، وحصل خلال تلك الفترة على درجة الماجستير من قسم السنّة وعلومها في كلية أصول الدين بالرياض، بعد ذلك نالَ شهادة الدكتوراه في الشريعة.

جرى اعتقاله مع سفر الحوالي وعدد من شيوخ ما يسمى بـ تيار الصحوة الإسلامية في منتصف التسعينيات، بعد أن صعد دورهم المعارض للسياسات الرسمية السعودية، والمطالب بالإصلاحات السياسية، وبقي في السجن حتى عام ١٩٩٩، ثم خرج ليشعر ـ لاحقاً ـ مراقبون ومقربون، بتحول في خطابه الفكري والسياسي نحو الواقعية والاعتدال، وكرّس جزءاً كبيراً من اهتماماته في السنوات الأخيرة في نقد القاعدة ومقاربتها الدينية والفكرية، قبل أن يبارك ربيع الديمقراطية العربي والثورات التي شهدتها دول مثل مصر وتونس وليبيا، بخلاف الموقف السعودي، في كثير من هذه الدول، ما دفع بالمسؤولين إلى التضييق عليه مرة أخرى، وإلغاء برنامج شهير له على إحدى الفضائيات.

هو نائب رئيس منظمة النصرة العالمية، والأمين المساعد للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو مجلس الإفتاء الأوروبي. يُشرف على مؤسّسة (الإسلام اليوم)، التي تتولّى مجموعة من النشاطات الإعلاميّة والخيريّة، ومنها موقع ومجلة (**الإسلام اليوم**) وقناتا (دليل) و(الإسلام اليوم) الفضائيتان.

له مقالة أسبوعية في موقع (الإسلام اليوم)، وصحيفة **عكاظ** السعوديّة،

وصحيفة **الوطن** القطريَّة، وصحيفة **البلاد** البحرينية. ومقالة شهرية في السيرة الذاتيّة في موقع ومجلة **الإسلام اليوم**. له برنامج رمضاني يومي مباشر على قناة (MBC) بعنوان (حجر الزاوية) حازَ على المرتبة الأولى بين البرامج الحواريَّة لخمس سنوات على التوالي.

لديه مؤلفات عديدة منها: **افعل ولا حرج**، **شكراً أيها الأعداء**، **ولا يزالون مختلفين**.

ثانياً: السلفية المصرية

١ ـ الدعاة المعروفون

ـ أبو إسحاق الحويني

ولد أبو إسحاق حجازي بن محمد بن يوسف بن شريف الحوينيّ في أسرة ريفية بسيطة، دخل المدرسة الابتدائية الحكومية غير الأزهرية بقرية مجاورة (الوزارية)، تبعد حوالى ٢ كم عن حوين، مضّى فيها ستّ سنوات، وانتقل إلى المرحلة الإعدادية في مدينة كفر الشيخ (تبعد عن حوين ربع ساعة بالسيارة) بمدرسة الشهيد حمدي إبراهيم الإعدادية، بدأ في السنة الأولى منها كتابة الشعر، ومنها إلى المرحلة الثانوية بالقسم العلميّ بمدرسة الشهيد عبد المنعم رياض الثانوية.

بعد إنهاء الدراسة الثانوية تردّد بين كليات حتّى استقر على كلية الألسن قسم اللغة الإسبانية بجامعة عين شمس في القاهرة، والتي لم يخرج عن الثلاثة الأول في السنين الثلاث الأولى وفي الرابعة نزل عنهم، وتخرّج فيها بتقدير عام امتياز. وكان يريد أن يصبح عضواً في مجمع اللغة الإسباني، وسافر بالفعل إلى إسبانيا بمنحة من الكلية، ولكنه رجع لعدم حبّه البلد هناك.

له خطبتان في كلّ شهر عربيّ، الجمعتان الأولى والثالثة، ومحاضرة كلّ يوم اثنين، بين المغرب والعشاء، وكلّها في مسجد شيخ الإسلام ابن تيمية بمدينة كفر الشيخ.

ويحاضر على قناة الحكمة الفضائية (التي يرأس لجنتها العلمية) في برامج: زهر الفردوس (مباشر أسبوعي)، حرس الحدود (مسجل أسبوعي)، أولئك آبائي (مباشر شهري)، ومدرسة الحياة (مسجل أسبوعي)، إضافة إلى

إذاعة خطبة الجمعة له، معادة. كذلك له على قناة الناس الفضائية برنامج فضفضة (مباشر أسبوعي).

لديه مؤلفات عديدة منها: **مسامرةُ الفاذِّ بمعنىٰ الحديثِ الشاذِّ، والنافلة في الأحاديثِ الضعيفةِ والباطلةِ، ونبعُ الأماني في ترجمةِ الشيخِ الألباني.**

ـ محمد حسّان

محمد بن إبراهيم بن إبراهيم بن حسان، ولد عام١٩٦٢ بمحافظة الدقهلية بمصر، من المعاصرين. سافر محمد حسان إلى السعودية ليعمل إماماً وخطيباً لجامع الراجحي لمدة تزيد على ست سنوات، وهو متفرغ للدعوة والتدريس منذ عشر سنوات تقريباً، وهو أستاذ مادة العقيدة بمعهد إعداد الدعاة بجماعة أنصار السنة بالمنصورة ورئيس مجلس إدارة مجمع أهل السنة. لديه مؤلفات عديدة منها: **قواعد المجتمع المسلم، حقيقة التوحيد، سلسلة الدار الآخرة.**

ـ محمد حسين يعقوب

أبو العلاء محمد بن حسين بن يعقوب، ولد في عام ١٩٥٦م بقرية المعتمدية مركز إمبابة التابعة لمحافظة الجيزة بمصر. كان والده من المؤسسين للجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية في المعتمدية.

حصل على دبلوم المعلمين عام ١٩٦٧م، وتزوج وهو دون العشرين من عمره، ثمَّ سافر إلى المملكة العربية السعودية في الفترة من (١٤٠١ ـ ١٤٠٥هـ)، كانت هذه الفترة البداية الحقيقية في اتجاهه لطلب العلم الشرعي. ثم عاد إلى مصر، وتكرر سفره إلى المملكة السعودية على فترات، حيث كان يعمل، ويطلب العلم، وكانت آخر رحلاته إلى المملكة ـ في الطلب ـ عام ١٤١١هـ، لمدة سنة تنقل فيها ما بين الرياض والقصيم.

حفظ القرآن منذ صغره في كتاتيب القرية على يد الشيخ محمود طلبة ثم الشيخ عبد العزيز الفيومي في مصر، وعمل في مركز معلومات السنة النبوية ـ وهو من أوائل المراكز التي عنيت بإدخال الأحاديث النبوية في الحاسوب ـ وقد شارك في هذه الفترة في إدخال ٣٦ كتاباً من كتب الحديث إلى الحاسوب شارك فيها بترقيم الأحاديث لصحيح مسلم ومسند أحمد وبمراجعة الأحاديث ضبطاً وتنسيقاً لجميع هذه الكتب.

لديه مؤلفات عديدة منها: **حرب التدخين، أمراض الأمة، وأصول الوصول إلى الله تعالى.**

ـ مصطفى العدوي

أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، ولد في قرية «منية سمنود» التابعة لمحافظة الدقهلية عام ١٩٥٤م بمصر، درس في كلية الهندسة قسم الميكانيكا، ثم رحل إلى الشيخ السلفي، مقبل بن هادي الوادعي في اليمن، ودرس عنده قرابة أربعة أعوام. ثم عاد ليؤسس مسجداً صغيراً ويتولى التدريس فيه، قبل أن يزداد عدد تلاميذه ومريديه، ويكبر المسجد، يظهر على الفضائيات السلفية بدروسه العلمية وآرائه الفقهية.

لديه مؤلفات عديدة منها: **كتاب الصحيح المسند من الأحاديث القدسية، فقه الأخلاق والمعاملات مع المؤمنين.**

٢ ـ الاتجاه الجامي

ـ أسامة عبد اللطيف القوصي

هو أسامة عبد اللطيف القوصي، كنيته أبو حاتم، بدأ حياته صوفياً، وانضم بعدها وهو في كلية الطب إلى جماعة تكفيرية مع مجموعة من أصدقائه مطلع السبعينيات في جامعة القاهرة، وكان يعتقد أن الدولة بمؤسساتها كافرة، وأن جميع من حوله ليسوا مسلمين، وتأثر كثيراً حينها بكتب سيد قطب وأبي الأعلى المودودي.

هاجر إلى اليمن في العام ١٩٧٧م، ليستكمل مسيرة الجهاد، لكن الأقدار دفعت به إلى مجلس الشيخ مقبل بن هادي الوادعي الذي قلب أفكار الرجل من النقيض إلى النقيض، ومحا من عقله الفكر التكفيري، وسافر معه إلى السعودية، إلا أن السلطات السعودية رحلت كلا الرجلين إلى موطنهما بعد سجنهما شهرين، بسبب مجموعة جهيمان العتيبي، التي كانت تحيط بالوادعي، قبل تنفيذ حادثة الحرم المعروفة، ثم رحل كل من القوصي والوادعي إلى بلديهما قبل حادثة جهيمان العتيبي بشهرين تقريباً.

وعلاقة القوصي برموز السلفية الأخرى ليست جيدة؛ فيكاد يكون قد هاجم كل الرموز السلفية المعروفة في مصر، الوعظية منها والحركية، ويؤكد دوماً أنه لا

يهاجم أشخاصاً بل يهاجم بدعاً وضلالات، حتى إنه هاجم الفضائيات السلفية، ورفض اسم الفضائيات الإسلامية؛ لأنه ليس هناك إسلام ٢٤ ساعة.

ـ محمد رسلان

هو محمد سعيد أحمد رسلان، كنيته أبو عبد الله. ولد في عام ١٩٥٥م، بمحافظة المنوفية في مصر. وقد تأثر بطائفة من العلماء ومحققيهم منهم: «أبو العباس أحمد ابن تيمية»، وتلميذه ابن قيم الجوزية.

حصل على بكالوريوس طب وجراحة من جامعة الأزهر وعلى ليسانس الآداب قسم اللغة العربية شعبة الدراسات الإسلامية وعلى درجة الماجستير في علم الحديث بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف، وعلى درجة الدكتوراه العالمية في علم الحديث بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف ومعه إجازة في ٤٠ حديثاً. يقوم بإلقاء خطبة الجمعة والدروس في المسجد الشرقي بسبك الأحد إضافة إلى محاضراته في مختلف البلاد.

لديه مؤلفات عديدة منها: **فضل العلم وآداب طلبته، ذم الجهل وبيان قبيح أثره، حسن الخُلُق.**

ـ هشام البيلي

هو هشام بن فؤاد البيلي حسن. ولد سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م بقرية خاطر التابعة لمحافظة كفر الشيخ في جمهورية مصر العربية. تخرج من كلية التربية شعبة اللغة العربية من جامعة طنطا سنة ١٤٠٦هـ الموافق ١٩٨٦ م. عين مدرساً بالثانوية بإدارة بيلا التعليمية. حصل على عدة إجازات بالقرآن الكريم والسنة النبوية.

تتلمذ على يد نخبة من العلماء البارزين منهم: عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح بن العثيمين، ومحمد الحسن الشنقيطي.

ـ طلعت زهران

هو طلعت عبد الرازق زهران. ولد في المحلة الكبرى ـ مصر في عام ١٩٥٤م. حصل على ليسانس الآداب بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف في عام ١٩٧٦، وعلى ماجستير في الآداب بتقدير ممتاز في عام ١٩٨٢م، ثمّ على دكتوراه في الآداب مع مرتبة الشرف الأولى في عام ١٩٨٦م.

عمل معيداً بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عقب التخرج في عام ١٩٧٦م. كما عمل كمدرس مساعد بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في عام ١٩٨٢م ومدرس بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في عام ١٩٨٦م، ثمّ أستاذاً مساعداً بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في عام ١٩٩٧م. أعير للعمل كأستاذ مساعد بجامعة صنعاء في جمهورية اليمن، بين ١٩٩٥ ـ ١٩٩٧م، لتدريس مقررات الثقافة الإسلامية وتاريخ الجزيرة العربية.

كان إمام وخطيب مسجد السكن الجامعي بصنعاء. ثم أعير للعمل أستاذاً مشاركاً بجامعة الملك سعود، في الرياض، بين ١٩٩٧ - ٢٠٠٣م.

هو عضو لجنة الإعداد العلمي لموسوعة **مقاتل من الصحراء**، وهي أوسع وأشهر الموسوعات العلمية الإلكترونية على شبكة الإنترنت وشارك في إعداد أغلب أبحاثها الدينية المنشورة. سافر إلى إيطاليا عام ١٩٩١م، لمدة ستة أشهر في مهمة علمية، حيث أسهم في الدروس العلمية والخطب في المركز الإسلامي في روما.

لديه مؤلفات عديدة منها: **الردود السلفية علي شبهات الحاكمية، تنبيه الأنام بأحكام وشروط الخروج على الحكام، غاية المريد فى علم التوحيد.**

ـ محمود لطفي عامر

هو رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية بدمنهور (وهي منفصلة إدارياً ومنهجياً ومادياً عن جمعية أنصار السنة المحمدية في القاهرة)، لديه مؤلفات منها: **من أجل التوحيد.**

٣ ـ الاتجاه الحركي

ـ محمد عبد المقصود عفيفي

ولد بمحافظة المنوفية في مصر في عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م. تخرّج في كلية الزراعة، ثم حصل على درجة الماجستير والدكتوراة من كلية الزراعة جامعة الأزهر. يعمل مهندساً بمعهد البحوث ووقاية النباتات، واشتهر بوصفه من قيادات التيار السلفي القطبي أو الحركي في القاهرة، وبمعارضته للسياسات الرسمية، وشارك في الثورة المصرية، وخطب فيها.

كان قبل الثورة يهاجم النظام المصري، ويرفض الديمقراطية، إلاّ أنه بعد

الثورة ساهم في تأسيس الأحزاب السلفية، ويمثل مرجعية لحزب الأصالة السلفي، الذي يتولى قيادته شقيقه اللواء المتقاعد عادل عفيفي، وقد تغير خطاب محمد عبد المقصود نحو الديمقراطية إذ أصبح يدعو إلى المشاركة في الانتخابات التشريعية بعد الثورة المصرية.

لديه مؤلفات عديدة منها: **مفهوم الاشتقاق الصرفي وتطوره عند النحويين والأصوليين، دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، شواذ الإبدال في العربية.**

ـ نشأت أحمد

هو نشأت أحمد محمد إبراهيم من مواليد محافظة أسيوط في مصر. كانت دراسته الأكاديميّة في كلية أصول الدين جامعة الأزهر في القاهرة ومعهد القراءات وكلية التجارة جامعة عين شمس. وهو حاصل على درجة الماجستير من الجامعة الأمريكية المفتوحة للدراسات الإسلامية.

تلقّى العلم على الشيخ القيعي والشيخ المطيعي والشيخ عبد الحميد كشك والشيخ إبراهيم عزت والشيخ حسن أيوب. له نشاط دعوي واسع من خلال المحاضرات والدروس العلمية التي يلقيها في مساجد مختلفة في القاهرة، وهو من المحسوبين على التيار السلفي الحركي في القاهرة.

لديه مؤلفات عديدة منها: **الغضب، شبهات حول قضية النسخ في الكتاب والسنة، الرحمة مع الرجم.**

٤ ـ الدعوة السلفية (قادة حزب النور)

ـ عبد المنعم الشحات

ولد المهندس عبدالمنعم الشحات عام ١٩٧٠م، شغل منصب المتحدث الرسمي باسم الدعوة السلفية منذ عام ٢٠١١م.

هو عضو مجلس إدارة جمعية الدعوة السلفية والمتحدث الإعلامي باسم الدعوة السلفية، شغل منصب المدير العام لموقع صوت السلف، كاتب بمجلة **البيان** ـ جريدة **الفتح** الأسبوعية، اعتقل عدة مرات أثناء النظام السابق بسبب نشاطه العلمي والدعوي.

ـ ياسر برهامي

ولد عام ١٩٥٨م في مصر، محافظة الإسكندرية. حصل على بكالوريوس الطب والجراحة في عام ١٩٨٢م، كما حصل على ماجستير طب الأطفال في عام ١٩٩٢م من جامعة الإسكندرية، وحصل على ليسانس الشريعة الإسلامية عام ١٩٩٩م من جامعة الأزهر.

شارك في العديد من المجالات الدعوية بداية من تأسيس معهد إعداد الدعاة للمدرسة السلفية بالإسكندرية والتدريس فيه، حيث قام بتدريس مادتي التوحيد وأصول الدعوة إلى حين إيقافه في عام ١٩٩٤م. أيضاً قام بالمشاركة في كتابة مقالات مجلة **صوت الدعوة** حتى إيقافها في عام ١٩٩٤م. لديه العديد من المؤلفات منها: **فضل الغني الحميد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقه الخلاف**.

ـ نادر بكار

هو المتحدث الرسمي وعضو الهيئة العليا لحزب النور. يعمل في مجال السياسة حديثاً. حزب النور استطاع في شهور قليلة أن يحتل المركز الثاني في انتخابات مجلس الشعب ما بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير.

ونادر بكار في الأساس هو محاضر بمساجد سيدي جابر في الفقه الميسّر، ورياض الصالحين، وحديث بخاري.

ـ محمد المقدّم

محمد بن أحمد بن إسماعيل بن مصطفي بن المُقدَّم ـ ولد بالإسكندرية في غرة ذي القعدة في عام١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م. نشأ في جماعة أنصار السنة المحمدية بالإسكندرية منذ عام ١٩٦٥م ـ عمل بالدعوة الإسلامية السلفية منذ عام ١٩٧٢م وضم إليها أغلب قيادات الدعوة السلفية في ما بعد.

أسس «المدرسة السلفية» بالإسكندرية في عام ١٩٧٧م. لديه العديد من المؤلفات منها: **الأدب الضائع، بدعة تقسيم الدين إلى قشر ولباب، الحياء خلق الاسلام**.

ـ سعيد عبد العظيم

هو سعيد بن عبد العظيم بن علي بن محمد. ولد في عام ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م بالإسكندرية في مصر. بدأت رحلته الدعوية في المرحلة الثانوية حيث كان يخطب الجمعة في عدة مساجد بالإسكندرية كـ الجمعية الشرعية وأنصار السنة وغيرهما.

هو أحد المؤسسين الأوائل للعمل الدعوي في الجماعة الإسلامية في الجامعة ثم المدرسة السلفية بالإسكندرية في سبعينيات القرن الماضي ومن بعدها الدعوة السلفية. أشرف على العديد من أنشطتها الدعوية والاجتماعية عبر مراحل مختلفة حتى الآن.

حصل على بكالوريوس الطب والجراحة من كلية الطب جامعة الإسكندرية. لديه إجازات في رواية الحديث والعديد من أمهات الكتب، مثل الكتب **العشرة** وكتب **الشروح والتفاسير المعتمدة**. هو عضو في رابطة علماء المسلمين، وعضو مجلس أمناء الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح. كذلك، عضو مجلس شورى العلماء. وعضو مجلس أمناء الدعوة السلفية بالإسكندرية.

لديه العديد من المؤلفات ما بين (مجلَّد ـ كتاب ـ كتيِّب ـ رسالة) تصل إلى قرابة المائتي مؤلف منها: **دعوة أهل الكتاب إلى دين رب العباد**، **أليس منكم رجل رشيد؟**، **الغلو في التكفير**.



الملحق الرقم (٢)

برنامج حزب النور السلفي

تمهيد

لقد شهدت مصر أحداثاً جساماً كتبت فيه فصلاً مهماً من أهم فصول تاريخ العالم الحديث، وشكلت ثورة ٢٥ من كانون الثاني/يناير، واقعاً جديداً في الساحة العالمية والإسلامية والعربية، وأصبحت عيون الدنيا متعلقة بتطور الحركة السياسية في مصر، والخلق كلهم يراقبون كيف يبني المصري العظيم قواعد المجد وحده، واستعاد الشعب قدراً كبيراً من هيبته ومكانته الطبيعية بين الشعوب، ولكن ما زال الطريق طويلاً، وما زال العمل المطلوب شاقاً ودؤوباً كي تتبوأ مصر مرة أخرى مقعد الريادة بين الأمم الحديثة.

ومن هنا دعت الضرورة جموعاً من الشعب إلى الانضواء تحت راية حزب النور، لحمل لواء تجديد عزم الأمة، واستجماع همتها وطاقاتها للتغلب على المصاعب والتحديات، وتخطّي العوائق والعقبات التي تسببت في تخلف الأمة عقوداً من الزمن، وتقييد تقدمها وتحضرها حيناً من الدهر.

إن الأوضاع التي تسببت في تفجير الثورة، من قهر وظلم واستبداد في جميع مناحي الحياة، لا بد من تشخيصها وتحديدها ووضع أفضل الأساليب لمعالجتها بأسرع ما يمكن حتى تتمكن الأمة من الانطلاق إلى آفاق الرقي وسماء الحضارة.

ونكتفي بذكر ثلاثة أوجه للفساد تنبيهاً على غيرها:

الفساد السياسي: عشية الثورة وصلت الأمة إلى طريق مسدود، بتدليس فاضح وتزوير واضح لإرادتها من دهاقنة الحكم بالعصر البائد، الذين ادعوا

كذباً وزوراً أن مصر لم تبلغ سن الرشد، وغير مؤهلة لتختار الصالح من أبنائها ليسيِّر أمورها، ويسوس أوضاعها، فزوَّروا الانتخابات التشريعية تزويراً فاجراً، وفرضوا التوريث على الأمة، ولم يبقَ أي خيار أمام الشعب إلا النزول إلى الميادين في أرجاء مصر معبّراً عن إرادته بأفصح عبارة: «الشعب يريد إسقاط النظام».

الفساد الاقتصادي: على الرغم من ما تتمتع به مصر من موارد اقتصادية، وتحظى به من ثروات، ومن أعظم تلك الثروات شعبها العبقري، وعلى الرغم من ما كان يتحقق من نهضة اقتصادية وتقدم، إلا أن المواطن المصري كان يسير إلى الأسوأ في أوضاعه الاقتصادية؛ فلم يشعر بتنمية، ولم يحس بتقدم، فمعظم الناتج القومي يصبّ في خزانات أشخاص معروفين بأعيانهم، احتكروا المال واحتكروا السلطة، وسحقوا الشعب إلى حد أن فقد المواطن قدرته على العيش الكريم في وطنه؛ فافتقد حق العمل حيث وصلت معدلات البطالة إلى حدود غير مسبوقة، وافتقد حق العلاج وانتشرت معدلات الأمراض إلى درجة مخيفة، وارتفعت تكلفة العلاج إلى درجة لا يستطيع معها المواطن الحصول على أدنى درجات الرعاية الصحية، وارتفعت معدلات التضخم حتى عجز المواطن عن توفير قوته الأساسي، ولم يبقَ خيار أمام الشعب إلا النزول إلى الميادين في أرجاء مصر معبراً عن إرادته بأفصح عبارة: الشعب يريد إسقاط النظام.

الفساد الأمني: على الرغم من تضخّم الجهاز الأمني ووصول عدده إلى مئات الآلاف من الأفراد، إلا أن وظيفته الأساسية كانت حماية التحالف غير المقدس والاتحاد النكد بين السلطة الباطلة ورأس المال الحرام، وفي سبيل ذلك يتم التنكيل بالدعاة الإسلاميين والمفكرين الإصلاحيين، وتلفيق التهم الباطلة لهم، وترويع الآمنين والتنكيل بالخصوم السياسيين، والكيد للقوى السياسية المنافسة، وتزوير الانتخابات وإقصاء الشرفاء، وتأجيج الفتن الطائفية بين أبناء الوطن الواحد، ووصل الأمر إلى قتل الضحايا في أقسام الشرطة، ممن لا ذنب لهم ولا جريمة أدينوا بها، ولا محاكمة ولا تحقيق، بدم بارد وبأسلوب بشع تقشعر منه الأبدان، حتى فقد الناس الشعور بالأمن.

لأجل هذه الأسباب وغيرها، فإننا كمؤسسي الحزب تجمّعنا من طوائف مختلفة، وأغلبها تخصصات متباينة، وكثير منها على درجات علمية متميزة،

تجمعنا لسبب واحد وهو العمل لتقدم البلاد، والدفع بها إلى مصافّ الدول المتقدمة، وإصلاح ما أفسده النظام البائد في ميادين الحياة كافة.

أولاً: الثقافة والهوية

قضية الهوية قضية محورية لابد من الاهتمام بها والتركيز عليها، لأنها هي التي تشخّص ذات الأمة وتميّزها، وهي السمة الجوهرية العامة لثقافتنا، ويهدف الحزب إلى إقامة دولة عصرية حضارية متقدمة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، ذات رسالة حضارية راقية ترفع قيمة الأخلاق والفضيلة والقيم النبيلة.

فإذا كانت الهوية المصرية هي الهوية الإسلامية العربية بحكم عقيدة ودين الغالبية العظمى من أهلها، واعتماداً على أن اللغة العربية هي لغة أهلها، فإنَّ الواجب الأول للدولة ممثلةً في وزارة الثقافة ووزارة الإعلام، وكذلك وزارة التربية والتعليم، والجامعات والمعاهد العليا وغيرها من المؤسسات الثقافية الحكومية وغير الحكومية، إنما يتمثّل في تعزيز الهوية الثقافية التي تُكسب الأمة مكونات هويتها الوطنية، وترسيخ حضور هذه الهوية في مختلف مناحي الحياة والأنشطة الإنسانية جميعاً، والعمل على ترسيخ هذه الهوية وتقويتها.

ولقد أظهرت الأمة بأطيافها كافة، توافقاً شعبياً كبيراً على اعتماد الإسلام ديناً للدولة، واللغة العربية هي اللغة الرسمية، وكذلك مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.

وبناءً على ما تقدم فإننا في هذا المضمار نلتزم بما يلي:

١ ـ الالتزام بالمادة الثانية بالدستور المصري واعتبارها مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة المصرية، ونظاماً عاماً وإطاراً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقانونية.

٢ ـ الإقرار أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط، وإثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور الأحوال الشخصية الخاصة بهم، أما غير ذلك من أمور الحياة بكل أنواعها، والنظام العام والآداب؛ فقانون الدولة يسري على المواطنين كلهم، ولا يصحّ لأحد أن يخرج عنه، وفيه ضمان تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية، وهو ما يمثل أسمى قواعد الحق والعدل والإنصاف بين المواطنين جميعاً.

٣ ـ إقامة التواصل الدّائم مع الهوية بوصفها قوة دافعة، وثروة حضارية عظيمة، وذلك على أسس علميةٍ رصينةٍ، ومنهجيةٍ تُحسن قراءة النصّ واستيعاب الأحوال، وتفهم حركة التاريخ وتدرك شروط الواقع وأولوياته، وتتطلع بوعيٍ عميق إلى المستقبل، فتربط ماضي الأمة بحاضرها، وحاضرها بمستقبلها، وتتوخّى تحقيق تواصل عمليٍ فعّال مع الهوية عبر إزالة العقبات والعوائق التي تمنع تجدُّدها الدّائم وتدفقها المستمر، أو تحول من دون تنزيل مطلقاتها على واقعنا النسبي والمتحوّل باستمرار حقائقَ حياتيةٍ وتصرفاتٍ ومناهجَ سلوكٍ وخطط عملٍ لحاضر يتحقّق ومستقبل قابل للتحقيق، وإسهاماً فعليّاً في بناء حضارة الإنسان المصري ومجده.

٤ ـ دمج البعد الثقافي والأخلاقي في العملية الإصلاحية التنموية بأكملها، سواء كان من الناحية السياسية والاقتصادية والتشريعية والثقافية والاجتماعية، وذلك في سياق يؤكّد أهمية التفاعل بين الثقافة والتنمية، ويُرسّخ الوعي بالأهمية الجوهرية التي تتمتّع بها الثقافة والأخلاق في وضع سياسات تنموية ثاقبة تضمن تحقيق تنميةٍ بشريةٍ مُستدامةٍ، تنبثق عن تراث ديني وأخلاقي عريق، وتتأسّس على القيم الثقافية الوطنية الثّرية، وتنفتحُ على ثراء التنوع الثقافي الإنسانيّ، وتطور الحياة، وتشكل الضمان الأساسي الذى يحفظ وحدة المجتمع وتماسكه، ويشكّل المناخ الملائم لتطوره وتقدمه.

٥ ـ اللغة العربية، رمز هويتنا وحافظة وجودنا، وقد كان لمصر دور عظيم في الحفاظ على اللغة العربية، وقد تراجع هذا الدور مؤخراً، ويلزم أن تستعيد مصر دورها الرائد، وألا تدخر وسعاً في الارتقاء بهذه اللغة والحفاظ على بقائها وازدهارها؛ وذلك من خلال نشرها وإجادة جميع فنونها قولاً وعملاً، ما يجعلها لغة حية غنية بمفرداتها وأساليبها. وفي هذا الإطار يلزم تفعيل دور مجمع اللغة العربية ودعمه بالمتخصصين والمبدعين ليقوم بوضع الخطط والبرامج والمناهج اللغوية والأدبية الكفيلة بإبقاء لغتنا نابضة بالحياة، تستوعب إنتاج لغات العالم كافة في العلوم والأدب والتكنولوجيا، وتضيف إليها وتبدع في إطار منهج أدبي وسطي يتقبله الجميع بلا نفور ولا اعتراض.

٦ ـ يشكل الأزهر ركناً أساسياً وعاملاً مهماً في تشكيل الفكر والوعي العام للأمة، ذلك لأن للأزهر تأثيراً كبيراً ليس في مصر وحدها، ولكن في كل بلاد العالم، ونظراً إلى تراجع الأزهر ومؤسساته في العقود الأخيرة، حيث افتقد

الأزهر دوره المهم جداً في القضايا الداخلية والخارجية على حد سواء، ولهذا يجب استعادة دور الأزهر في نهضة الأمة وتقدمها، وفي سبيل تحقيق ذلك، يلزم عدم ربط شيخ الأزهر ومشيخة الأزهر، وجامعة الأزهر بالقيادة السياسية في مصر، فلا يصح أن تكون بوقاً لها، وأداة من أدواتها، وأياً كان نوع النظام السياسي في مصر، فإن الأزهر ينبغي أن يظل مستقلاً عنه، ومن ثم يصبح ضميراً لكل الأمة، لصالح أي نظام سياسي في مصر، لأنه كلما زادت قوة الأزهر ونفوذه، زادت قوة مصر بالضرورة، وكذلك يلزم الاستقلال المالي باستعادة أوقاف الأزهر ومصادر تمويله المستقلة، وأيضاً انتخاب شيخ الأزهر من خلال هيئة لكبار العلماء يتم تشكيلها بنزاهة وشفافية.

٧ ـ ضرورة النهوض بجميع جوانب الحياة في مصر، وأهمية أن تتبوأ مصر مكانها الريادي العالمي الذي يناسب تاريخها العظيم وحضارتها العريقة؛ فمصر من أعظم دول العالم تاريخاً، وأعرقها حضارة، وأعمقها تأثيراً، وأهمها مكاناً، وقد أكدت ثورة كانون الثاني/يناير، هذه المسلّمات التي ضاعت للأسف في العقود الأخيرة، ولا بدّ لأبناء مصر المخلصين أن يدركوا أهمية هذه الحقيقة وضرورة أن تبقى مصر مصدراً للنور والإلهام الحضاري للعالم كله.

ثانياً: البرنامج السياسي

أصبح الإصلاح السياسي مطلباً أساسياً وضرورياً لجميع قطاعات الشعب، وهو القاعدة للإصلاح في مناحي الحياة كافة، والنظام الذي يقوم عليه الاستقرار والثبات للمجتمع، ويدعو الحزب لإقامة دولة عصرية على الأسس الحديثة، تحترم حقوق التعايش السلمي بين أبناء الوطن جميعاً، بعيداً عن النموذج الثيوقراطي، الذي يدعو لدولة تدّعي الحق الإلهي في الحكم، وتحتكر وحدها الصواب في الرأي، وكذلك بعيداً عن النموذج اللاديني الذي يريد اقتلاع الأمة من جذورها وهويتها الثقافية، وإنما يدعو الحزب للدولة القائمة على تعدد المؤسسات والفصل بين السلطات: التشريعية والقضائية والتنفيذية، والتي تعمل بشكل متوازن ومتكامل، وتحمي الحريات وتحقق العدالة بين أبناء الوطن جميعاً، وتحرص على تكافؤ الفرص، وحفظ الحقوق وتراعي معايير الشفافية والنزاهة. وتتلخص ملامح تلك الدولة في عناصر نوجزها في ما يلي:

١ ـ أهمية حفظ الحقوق الأساسية والحريات العامة

من أهم أسباب ثورة كانون الثاني/يناير، ما عاناه الشعب لعقود طويلة من الحرمان من الحقوق الأساسية والتضييق على الحريات العامة، ومن هنا تأتي ضرورة التأكيد أن المحافظة على الحقوق الأساسية والحريات العامة في إطار من الشريعة الإسلامية من الأولويات التي لا يمكن من دونها بناء الإنسان والوطن بناء سليماً قوياً، وكذلك أهمية إطلاق الحريات المشروعة، ودعمها مع المحافظة على ثوابت الأمة والنظام العام، ومن ذلك: حرية الرأي والتعبير، حرية الإعلام والصحافة والنشر، حق تكوين الجمعيات الأهلية، إصدار الصحف والمطبوعات وعدم إيقافها إدارياً. وأن تكون السلطة القضائية هي صاحبة الحق في الفصل في الطعون الخاصة بالأحزاب والصحف. ومن أهم الحقوق التي ينبغي الحفاظ عليها:

أ ـ حق المجتمع في تقرير نوع ومضمون تعاقده مع من يحكمه وييسّر شأنه العام، في إطار من الشورى والديمقراطية وبعيداً عن التسلط والاستبداد.

ب ـ حق المجتمع في تحديد الاختيارات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية للدولة، عبر مؤسسات تمثيلية له، ذات مسؤولية وشفافية ومشكلة بكل صدقية وحرية ونزاهة.

ج ـ حق المجتمع في اختيار من يدير وينظم شأنه العام.

د ـ حق المجتمع في تقويم ومراقبة ومحاسبة من يدير وينظم شأنه العام.

هـ ـ حق المجتمع في تنظيم نفسه والتعبير عن اختياراته المتنوعة.

و ـ حق المجتمع في حماية نفسه ضد كل إرادة للتعسف والشطط السلطوي والاستبداد.

ز ـ حق المجتمع في صون الكرامة الإنسانية لجميع أفراده، بمختلف تجلياتها الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، من عمل وحياة كريمة وعيش طيب، وقدرة شرائية توفر الكفاية، وصحة وعلاج مجاني، وتعليم مجاني بالمراحل الأساسية من التعليم، وسكن مناسب بمقابل مناسب لقدرة عامة الشعب.

ح ـ حق المواطن والمجتمع في صون الحرمة الاجتماعية لممتلكات ومساكن الأفراد الخاصة.

ط ـ حق المجتمع في صون الملكية الفردية والمنافسة الاقتصادية الشريفة والحرة والشفافة والمسؤولة لكل أفراده، بما لا يضر مصلحة المجتمع وفئاته ككل.

ضرورة مراعاة استقلال القضاء استقلالاً تاماً عن السلطة التنفيذية: فالسلطة القضائية متمثلة فى المجلس الأعلى للقضاء، ووزارة العدل والمحكمة الدستورية العليا ومحكمة النقض ونادي القضاة والجمعيات العمومية للمحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف ومكتب النائب العام، والتي لا بدّ أن تتمتع باستقلالية تامة من دون توجيه أو إشراف من رئيس الجمهورية أو أي سلطة سيادية أخرى إلا هيئة التفتيش القضائي التابعة للمجلس الأعلى للقضاء، حيث إن نزاهة القضاء واحترام المواطنين له قائم في الأصل على تطبيق العدالة في الفصل بين الأشخاص الحقيقيين أو الاعتباريين، ونظرته إليهم على حد سواء من دون تمييز أو تفضيل، فالقضاء العادل قضاء نزيه، لا يرى إلا مواد القانون التي يراعي تطبيقها.

٢ ـ من الضروري احترام إرادة الشعب في اختيار هيئات السلطات الثلاث: التشريعية، القضائية، التنفيذية. وعليه، فإنه يجب اعتماد الانتخاب وسيلة لاختيار الممثلين للهيئات والمؤسسات المعبرة عن الجماعة الوطنية المصرية مثل: عمداء الكليات ورؤساء الجامعات والاتحادات الطلابية، والنقابات المهنية والمجالس المحلية والتشريعية، والعمد ورؤساء المدن والمحافظين، وكذلك يجب تقوية المجالس المحلية واختيار ممثليها عن طريق الانتخابات المباشرة الحرة والنزيهة، ومنحها صلاحيات حقيقية لإدارة المناطق التي تمثلها بشكل لامركزي.

٣ ـ ضرورة تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة الإسلامية، وذلك بضرورة ممارسة الشعب حقه في حرية تكوين أحزاب سياسية، وكفالة حرية الأحزاب في ممارسة نشاطاتها في ضوء الالتزام بالدستور وثوابت الأمة ونظامها العام، والتداول السلمي للسلطة عبر انتخابات حرة مباشرة ونزيهة، وكذلك حرية الشعب في اختيار نوابه وحكامه ومن يسوس أمره، ومراقبة الحكومة ومحاسبتها، وعزلها إذا ثبت انحرافها.

٤ ـ ضرورة إطلاق الحملات الإعلامية والثقافية الواسعة للتوعية السياسية بين طبقات الشعب جميعاً، وبخاصة الشباب، وإذكاء روح الانتماء والحماس

الوطني، وترسيخ الوعي الثقافي لدى الشباب، في الجامعات والمعاهد والتجمعات الشبابية، والدعوة إلى مشاركة الشباب في صنع القرار، والخروج من حالة العزوف إلى المشاركة السياسية الواعية.

٥ ـ السعي إلى القضاء على ظاهرة تزوير إرادة الشعب، وتغييب وعي الأمة بالخداع السياسي، وتوظيف الآلات الإعلامية الجبارة لخدمة تيار سياسي معيّن على حساب بقية التيارات، وتفعيل دور منظمات الحقوق المدنية للحد من الظواهر السلبية أثناء العملية الانتخابية، مثل: تزوير الانتخابات وشراء أصوات الناخبين.

٦ ـ ضرورة القضاء على الثقافات السلبية التي سادت في المجتمع المصري في العهد البائد، ومن أخطر تلك الثقافات. هي ثقافة التهميش والإقصاء، وثقافة الاستبداد والاستعلاء، التي مارستها بعض القوى السياسية والتي تعني إبعاد المعارض وتجاهله وعدم النظر إليه مهما كانت صحة مواقفه وصدق أقواله، وقد يصل الأمر إلى تخوينه أو اتهامه بغية إدانته وإسقاطه وتدميره والقضاء عليه.

٧ ـ إن الرقابة الدائمة واللصيقة على المؤسسات والهيئات كافة، من قِبَل جهات رقابية مستقلة ونزيهة، هي خط الدفاع الأول والأساسي فى الصراع ضد الفساد والنهب والمحسوبية، والكيل بمكيالين والاستبداد السياسي، واحتكار السلطات والظلم والاضطهاد، وهذا يؤكد ما سبق من ضرورة استقلالية المؤسسة القضائية، وضمان توفير جميع الصلاحيات لها لفحص المستندات ونشر المعلومات والبحث والاستقصاء داخل المؤسسات العاملة بالدولة كافة ومن دون استثناء، مع تحقيق مبدأ الشفافية وسيادة القانون.

ثالثاً: البرنامج الاقتصادي

إن مصر تمتلك مقومات الدولة العظمى بمواردها البشرية ـ وبخاصة من الشباب ـ والاقتصادية والاجتماعية والطبيعية والفكرية، وما تحتاجه مصر في الحقيقة هو البيئة الاقتصادية والاجتماعية التي تشجع العمل والإنتاج والاستثمار. وإن العنصر البشري المصري ـ الذي قام بثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير وشهد له العالم أجمع بالتفوق ـ قادر ـ بفضل الله ـ على تحقيق المعجزات الاقتصادية والتخلص من المشكلات الاقتصادية كافة التي تعانيها بلادنا العزيزة.

إن الثورة الشعبية في كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وإن كان من أعظم أسبابها

وصول الفساد السياسي والاجتماعي إلى مستويات غير محتملة، إلّا أن تدهور الوضع الاقتصادي أيضاً كان عاملاً حاسماً في انفجار ثورة الشعب، ولن يشعر الشعب بالرضا والسكينة، ولن يزول عنه السخط والغضب ما لم تتحسن أوضاعه الاقتصادية، ويلمس التحسن والتقدم على أرض الواقع، وفي الحقيقة: إن الشعب المصري يستحق أن ينعم بحياة طيبة وعيشة كريمة تليق بعطائه وثورته العظيمة.

ويشتمل البرنامج الاقتصادي لحزب النور على مكونين أساسين:

أولهما: الأهداف الاقتصادية والاجتماعية للبرنامج الاقتصادي.

وثانيهما: السياسات الاقتصادية اللازمة لتحقيق تلك الأهداف، وتشمل هذه السياسات كلاً من المستويين المحلي والدولي.

ويمكن استعراض البرنامج الاقتصادي على النحو التالي:

١ ـ الأهداف الاقتصادية والاجتماعية للبرنامج الاقتصادي

أ ـ الاهتمام بكرامة الإنسان المصري ورفع مستواه المعيشي وحمايته من الفقر ومن البطالة تحقيقاً لقوله ـ تعالى ـ : **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا﴾** (سورة الإسراء: الآية ٧٠).

ب ـ دعم وتقوية المجتمع المصري اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً وإنسانيا؛ بما يمكّنه من النهوض بأفراده.

ج ـ استعادة مصر لمكانتها بين دول العالم المتقدم، حتى تتمكن من الوقوف بجانب أصدقائها وفي مواجهة أعدائها.

د ـ تحقيق العدالة الاجتماعية في توزيع الدخل وتوزيع الثروات بين أبناء المجتمع المصري بما يحقق التكافل الاجتماعي، ويشيع روح المحبة والتآلف والتعاون والاستقرار والاطمئنان إلى المستقبل، بما ينعكس من آثار إيجابية على نهضة المجتمع وعلى نموه الاقتصادي.

٢ ـ السياسات الاقتصادية اللازمة لتحقيقه الأهداف سالفة الذكر

أ ـ قضية البطالة من أكبر العقبات التي تعترض عملية الإصلاح الاقتصادي، لأنها تتعامل مع العدالة الاجتماعية، وينبغي أن توفر الدولة لأبنائها جميعاً فرص

العمل التي تمكّنهم من الحصول على المستوى اللائق من الدخل، وبما يمكنهم من المشاركة الفاعلة في زيادة الإنتاج القومي، وذلك عن طريق:

(١) توفير المشاريع العامة، الاهتمام بالاستثمار في الصناعات الصغيرة والمتوسطة ـ التي تتسم بالاستخدام المكثف لعنصر العمل وبما يمكّن من استيعاب أعداد كبيرة من القوى البشرية ـ ودعمها والتوسع فيها وتطويرها.

(٢) إعادة تدريب وتأهيل الخريجين ومساعدتهم في الحصول على فرص عمل مناسبة لهم من خلال برامج قومية للتدريب المهني.

(٣) تحسين برامج التعليم والتدريب للموارد البشرية المصري.

(٤) تقديم الدعم ـ من خلال توفير البنية التحتية وتقديم دراسات الجدوى الاقتصادية للفرص الاستثمارية الواعدة للشباب.

(٥) ضرورة تفعيل مؤسسات الزكاة والوقف والمشاركة من قبل الدولة، وأيضاً من قبل أبناء الوطن الأغنياء والقادرين، لإنشاء مؤسسات اقتصادية واجتماعية، تساعد على تحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع، وتخفيف مشاكل الفقر بصورة مباشرة، كما يمكّنها أيضاً من زيادة الإنتاج القومي بصورة غير مباشرة، عن طريق آثارهما الإيجابية على الاستثمارات الوطنية، وعلى الاستهلاك والتحفيز على العمل والإنتاج في المجتمع.

(٦) العمل على تطوير الصناعات القائمة والتوسع فيها، وإعادة الاهتمام بالصناعات والمصانع التي تدهورت بفعل الإهمال والتخريب المتعمد، بهدف خصخصتها وبيعها بأثمان زهيدة، وبخاصة في العقود الأخيرة.

ب ـ ينبغي الاهتمام بالبحث العلمي والتكنولوجيا في مجالات الصناعات المدنية والعسكرية، وفي هذا المجال ينبغي أن تزداد نسبة الإنفاق على البحث العلمي والتكنولوجيا لتصل في حدها الأدنى إلى ٤ في المئة من الناتج المحلي الإجمالي كما هو الحال في العديد من الدول المتقدمة، حتى يمكن توفير المستلزمات الأساسية للتنمية الاقتصادية.

كما ينبغي إطلاق مشروع قومي للتوسع في آفاق الصناعات التكنولوجية المتطورة، في مجال البرمجيات والاتصالات الحديثة وغيرها، والعمل على توفير جميع العناصر اللازمة لتلك الصناعات، ابتداء من الكوادر المدربة، إلى تصميم وتصنيع مكونات الأجهزة الدقيقة، وصولاً إلى إطلاق الأقمار الصناعية

سواءً أقمار الاتصالات، أو البث الفضائي، أو أقمار الأرصاد أو الأقمار العسكرية أو الأقمار العلمية التى تستخدم فى التجارب العلمية المختلفة، ويمكن الاسترشاد والاستفادة من الدول التي وصلت في عقد أو عقدين إلى نتائج مبهرة في هذا المجال كـ الهند والصين.

ج ـ ينبغي توطين الصناعات الإستراتيجية الغذائية والعسكرية في مصر، ذلك أن الأمة التي لا تنتج غذاءها أو معداتها العسكرية، أمة لا تستطيع أن تكون مستقلة في قراراتها، وبما يحقق مصلحتها العامة.

د ـ لا شك أن المبادئ الأخلاقية التي تقرها الشريعة الإسلامية من الإخلاص والصدق، وإتقان العمل، والصبر والثبات على الحق، ومنع الربا والاحتكار، والعدالة في توزيع الدخل وتوزيع الثروات، والتكافل الاجتماعي وتخفيف الفقر والفجوات في توزيع الدخل بين الناس، تتطلب جميعها تعديل قوانين اقتصادية كثيرة، لعل مِن أهمها:

(١) قانون البنوك والإقراض

من الضروري التوسع في صيغ التمويل الإسلامية المبنية على المشاركة في الأرباح وفي الإنتاج، بدلاً من النظام الربوي القائم على الفائدة، الذي تتعامل بها معظم البنوك التجارية والمتخصصة التي تعمل في مصر، على أن يتم ذلك بصورة متدرجة وعلى سنوات عديدة، حتى لا تحدث آثاراً سلبية على الاقتصاد. وتشتمل صيغ التمويل الإسلامية على صيغ الشركة والمضاربة بين الأفراد بعضهم البعض وبينهم وبين الدولة، وأيضاً، صيغ بيع المرابحة والمزارعة والاستصناع والسلم والقروض الحسنة، وغيرها. ويمكن هذا التوسع أن يحقق نمواً غير مسبوق في الاقتصاد الوطني، يضاف إلى ذلك أن الشعور بالمشاركة المجتمعية من جانب قطاع كبير من أبناء المجتمع يحرك الموارد البشرية ويعظّم من مشاركتها في النمو الاقتصادي لمصر.

(٢) قانون محاربة الاحتكار

إن محاربة الاحتكار في كل من توزيع الدخل والتجارة الخارجية من الأهمية بمكان حتى لا يترتب على ذلك استغلال رجال الأعمال لحاجة المواطنين من السلع والخدمات وخصوصاً في مجال السلع الإستراتيجية ـ المنتجات الغذائية الأساسية والحديد والأسمنت. . وغيرها ـ كما إن محاربة

الاحتكار عموماً ترفع من الكفاءة الاقتصادية في استغلال الموارد الاقتصادية، ومِن ثمّ تحسّن مِن المستوى المعيشي لأبناء المجتمع جميعاً؛ لذا ينبغي الاستفادة من قوانين محاربة الاحتكار الموجودة في الدول المتقدمة اقتصادياً كـ الولايات المتحدة ودول غرب أوروبا. ويتطلب الأمر أيضاً اختيار المسؤولين عن محاربة الاحتكار بعناية كبيرة من بين الكفاءات القادرة والأمينة، ويتطلب ذلك بدوره ضرورة الفصل بين العمل التنفيذي والعمل النيابي حتى ينتفي احتمال استغلال العمل النيابي في حماية الفساد والاحتكار كما كان الحال في مصر قبل ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

هـ ـ السياسة الزراعية: ومن أهم محاورها

(١) تشجيع إنتاج السلع الغذائية الإستراتيجية (القمح والأرز والذرة)، من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتي والأمن الغذائي لأبناء الشعب.

(٢) تحرير التجارة في هذه السلع يكون السياسة المقبولة في حال رواج النشاط الاقتصادي وعندما تكون أسعارها مجزية للمزارعين، لكن في حال ركود السوق وانخفاض الأسعار، ينبغي اتباع سياسة تعزيز الأسعار بما يمكّن المزارعين من الاستمرار في النشاط الاقتصادي الزراعي.

(٣) العمل مِن قِبَل الحكومة على توفير مستلزمات الزراعة من المياه والأسمدة والبذور المحسّنة والرعاية الصحية لأهلنا في الريف المصري، من الأهمية بمكان لتحقيق أهداف السياسة الزراعية.

(٤) الانفتاح على السودان الشقيق الغني بمقومات الزراعة من أرض ومياه، والتكامل معه، يمكن أن يساعد في تحقيق الأمن الغذائي للدولتين معاً، وهنا، فإن الاهتمام السياسي والاقتصادي بالسودان الشقيق فضلاً على أنه يحقق الأمن الاستراتيجي لمصر من الجنوب، فإنه يمكن أن يسهم في تحقيق الأمن الغذائي من خلال استثمار بعض رؤوس الأموال المصرية والعربية في الزراعة في السودان وإيجاد الفرص الإنتاجية والمعيشية لأبناء وادي النيل.

(٥) الحفاظ على الرقعة الزراعية وإيقاف التعديات عليها، واستصلاح المزيد من الأراضي وتشجيع الاستثمار في هذا المجال الحيوي.

(٦) توفير وتنمية الموارد المائية اللازمة لري الأراضي المستصلحة، وترشيد استهلاكها باستخدام نظم الري الحديثة.

(٧) ومن جانب آخر، العمل على تنمية الثروة الحيوانية والسمكية، وحسن استغلال التقدم التكنولوجي للوصول إلى الاكتفاء الذاتي في هذا المجال.

و ـ التكامل الاقتصادي بين الدولة العربية والإسلامية:

(١) يتّسم العالم المعاصر بالتكامل الاقتصادي وتكوين الكتل الاقتصادية الضخمة من أجل الاستفادة من وفورات الحجم ووفورات النطاق نتيجة لاتساع السوق. وبناء على ذلك ينبغي أن تندمج مصر مع كل من الدول العربية (منطقة التجارة الحرة العربية الكبرى) وأيضا مع الدول الإسلامية (منظمة المؤتمر الإسلامية).

(٢) اندماج مصر النشط في هذه الدوائر التكاملية العربية والإسلامية سيوسّع من سوق التصدير بدرجة كبيرة، وسيحقق لمصر مزايا اقتصادية وسياسية كبيرة تنعكس إيجاباً على رفاهية أبناء المجتمع وعلى محاربة الفقر والتخلف الاقتصادي في البلاد.

(٣) تحقيق كتلة اقتصادية كبيرة يترتب عليها ضرورة التنسيق بين السياسات الخارجية لتلك الدول إزاء الدول والتكتلات الاقتصادية الأخرى بما يمكّن هذه الدول الإسلامية من حل مشاكلها البينية سلمياً، وأيضاً تشكيل سياسة خارجية تحقق مصالح الدولة الإسلامية.

(٤) إتباع السياسات التي تمنع اشتعال فتيل الصراعات المسلحة بين الدول الإسلامية، والتي تؤدي إلى استنزاف الموارد الاقتصادية، ومن ثمّ حرمان أبناء هذه المجتمعات الإسلامية من الاستفادة بخيرات أوطانهم.

(٥) تشجيع الاستثمار الأجنبي بالضوابط والضمانات التي تحقق مصلحة الشعب.

ز ـ الاستثمار في رأس المال البشري: إن الاستفادة من العنصر البشري المصري الذي يعد من أعظم الموارد الاقتصادية المتاحة لمصر، واستغلاله بصورة صحيحة يمكّن ليس من حلّ مشاكل الفقر والتخلف الاقتصادي فحسب، وإنما يمكّن مصر أيضاً من أن تصبح في مصاف الدول الأكثر تقدماً في العالم.

(١) الاهتمام بالاستثمار في الطاقات البشرية من خلال التعليم الجيد في المراحل التعليمية (الأولي ـ الثانوي ـ الجامعي ـ الدراسات العليا) كافة، والاهتمام بالرعاية الصحية الجيدة لأبناء المجتمع من الأهمية بمكان، ليس

للاعتبارات الإنسانية فحسب، ولكن أيضاً من أجل الاعتبارات الاقتصادية.

(٢) التعليم العالي ـ الجودة ـ والرعاية الصحية المتميزة يوفران للمجتمع العاملين الأكفاء داخل الاقتصاد الوطني، ويحافظان على إنتاجيتهم، وهذا ما يخفض من تكلفة المنتجات المصرية ويجعلها أكثر تنافسية بالنسبة إلى المنتجات الأجنبية البديلة، والنتيجة النهائية هي: زيادة الطلب على المنتجات المصرية، وعلى العمالة المصرية.

(٣) الربط بين المعاهد التعليمية المختلفة (الجامعات والمعاهد والمراكز البحثية)، وبين القطاع الاقتصادي المصري، بما يسهم في ربط البحوث العلمية بالواقع الاقتصادي؛ فالعلم والدراسات العلمية ينبغي أن توظف للتطبيق لصالح الإنسان.

(٤) التأمين الصحي ينبغي أن يتوفر لأبناء المجتمع كافة، الفقراء والأغنياء، وينعكس ذلك إيجاباً على القدرات الإنتاجية لأبناء المجتمع جميعاً، بما يسهم في زيادة معدلات النمو الاقتصادي ورفع مستويات المعيشة للجميع.

(٥) تحديد حد أدنى للأجور يحقق مستوى الحياة الكريمة ويتغير بتغير المستوى العام للأسعار من الأهمية بمكان؛ لتحقيق التنمية البشرية والاقتصادية، وبالقدر نفسه من الأهمية ينبغي وضع سقف أعلى للأجور والمرتبات في الحكومة، وفي القطاع العام، وليكن ٢٠ مثلاً للحد الأدنى للأجور والمرتبات.

(٦) ضرورة توزيع خارطة النشاط والنهضة الاقتصادية على أنحاء الوطن كافة، من سيناء إلى مطروح ومن بور سعيد إلى البحر الأحمر وأسوان، حتى يتمتع جميع أبناء مصر بخيرها، وينعموا بثرواتها على حد سواء، ويزول الشعور بمرارة الإقصاء والإهمال والتهميش الذي عانوه طويلاً.

(٧) العمل على تنفيذ مشروعات إسكان منخفضة التكاليف وبجودة مناسبة للشباب.

رابعاً: برنامج الرعاية الصحية

الإنسان هو المخاطب بإعمار الكون وصنع الحضارة وبناء النهضة. وبغير إنسان صحيح العقل والبدن لا يمكن تحقيق شيء من ذلك. وإن التقدم الاقتصادي يتبعه تقدم في جميع مجالات الحياة ومنها كفاءة وجودة وكفاية

الخدمة الطبية، ومن دون القوة الاقتصادية لا يمكن الكلام عن جودة وكمية وشمولية ومد مظلة الخدمات الطبية، ولن تتمكن الدولة من دعم الخدمة الطبية جزئياً، فضلاً على دعمها كلياً.

وقد عانت منظومة الرعاية الطبية في مصر منذ عدة عقود بسبب سوء التخطيط الذي شمل جميع مناحي الحياة، إضافة إلى انعدام الإدارة الرشيدة وضعف الاعتمادات المالية وعدم مواكبة التطورات الطبية في العالم؛ وإلى النظرة السلبية للرعاية الصحية والبيئة والكادر الطبي ومعاملتها على أنها ترف وإهدار للمال العام؛ فكلنا يدرك سوء وعدم كفاية الخدمات الصحية المقدمة عبر المستشفيات العامة وقطاع التأمين الصحي، وإهمال التجهيزات، والنظافة والكفاءة المهنية والتفريط في صيانة المستشفيات العامة بمبانيها وأجهزتها. كذلك الإهمال الشديد في رعاية الأطباء وكفايتهم، وتحفيز المتميزين، منهم وعدم العناية ببرامج التدريب والتطوير، وضعف رواتب الكادر الطبي المعاون من فنيين وهيئة التمريض، وقلة أعدادهم واستحواذ الإداريين بالوزارات والمستشفيات على معظم المزايا والحوافز المالية، وكذلك ارتفاع سعر الدواء، وعدم وجود بدائل وطنية للأدوية المستحدثة بأسعار مناسبة.

١ ـ دور الدولـة

الرعاية الصحية للمواطنين هي أحد حقوق الإنسان الأساسية التي يكفلها الدستور والمواثيق العالمية، وعلى الرغم من هذا الحق الذي هو من ضروريات الحياة وحقوق الإنسان الأساسية، إلا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى نجاح الخطة الاقتصادية وتحسن واستقرار الاقتصاد المصري؛ فلا يمكن بحال فصل المنظومة الطبية والتطور المنشود من ناحية الكفاية أو الكفاءة بمعزل عن التقدم الاقتصادي للبلاد.

ضرورة وضع خطة طويلة الأمد للرعاية الصحية في جميع محافظات الجمهورية على حد سواء لا تتغير بتغيير الأشخاص والوزارات بما يتبعها من التنسيق بين وزارة الصحة وباقي الوزارات المختلفة. وتشمل مسؤولية الدولة عن كل ما يمتّ إلى الرعاية الطبية بصلة، من تحديد المسؤول الأول عن الرعاية الصحية في مصر، وتحديث المستشفيات، وكفاية عدد الأسرة لمجموع السكان، وتخريج وتدريب الكوادر الطبية في مختلف التخصصات العامة والدقيقة والنادرة. ووضع وتطوير نظام التأمين الصحي وصناعة الدواء ومراقبة

تطبيق القوانين والإشراف على مستشفيات وعيادات القطاع الخاص، وتطبيق قوانين العناية بالبيئة، ومحاربة الأمراض المتوطّنة مع ما يتبع ذلك من التنسيق مع الهيئات العالمية والمنظمات الأممية والدول المجاورة والاستفادة من خبرات الدول الصديقة والمتميزة، وسد العجز في الخبرات عن طريق البعثات الخارجية والتعليم عن بعد، على النحو التالي:

أ ـ رفع النسبة المخصصة للرعاية الصحية في الموازنة العامة للدولة من النسبة الحالية وقدرها ١,٥ في المئة إلى ما يقارب النسب العالمية ٧ ـ ١٠ في المئة من الموازنة العامة للدولة بطريقة متدرجة ومدروسة ولسد الاحتياجات الأساسية والعاجلة أولاً.

ب ـ وضع خطة طويلة المدى لتحديث وزيادة عدد المستشفيات والمراكز الطبية ووحدات الرعاية الأولية وأماكن توزيعها جغرافياً، ووقف المشروعات العشوائية في مجال الصحة، مع الاهتمام بالتوسع في أعداد المستشفيات التخصصية في المدن الكبرى بعد دراسة لما هو موجود بالفعل ومدى كفايته وكذلك زيادة عدد المراكز الطبية المتطورة في النجوع والقرى والمراكز.

ج ـ العناية بجودة الخدمة الصحية المقدمة بالمستشفيات الجامعية والعامة ومستشفيات التأمين الصحي طبقاً للمواصفات القياسية العالمية.

د ـ توسيع مظلة التأمينات الاجتماعية لتشمل التأمين ضد العجز والمرض المزمن الذي يمنع الإنسان من التكسب.

هـ ـ الاهتمام بأقسام الطوارئ والاستقبال بالمستشفيات العامة والجامعية، وتزويدها بأعداد مناسبة من الأخصائيين وإضافة الأجهزة الحديثة مع زيادة عدد سيارات الإسعاف والاهتمام بالدوارات التدريبية للمسعفين.

و ـ إعادة النظر في أهداف التأمين الصحي وتحديد الشريحة المنتفعة مع إعطاء أولوية لعلاج الأمراض المزمنة والمتوطنة ومحاربة الاتّجار في مريض التأمين الصحي.

ز ـ زيادة الاهتمام بالتثقيف الصحي للمواطنين في مناهج التعليم والإعلام والملصقات والقوافل الطبية للأماكن النائية.

ح ـ دعم مستشفيات القطاع الخاص ومراكزه الطبية لتشجيع استقبال الحالات الطارئة والفقيرة.

ط ـ الاهتمام بتوثيق البيانات والإحصائيات المتعلقة بأعداد المرضى والأمراض المتوطنة وحوادث الطرق والوفيات الناتجة بصورة شفافة وصريحة.

٢ ـ الكادر الطبي

أ ـ من العبث وضع خطة صحية وصرف مبالغ طائلة للعلاج والتطوير من دون النظر في أحوال القائمين على تنفيذ الخدمة، لذا يجب سرعة العمل على رفع أجور الأطباء بشكل يتناسب مع متطلبات الحياة واحتياجهم للدراسة المستمرة، وتشجيعهم للعمل في الوحدات الصحية ومراكز الرعاية الأولية في المناطق النائية.

ب ـ مراعاة التوزيع الجغرافي عند توزيع الأطباء وتوفير سكن لائق وتميّز معيشي معتبر للعاملين بالمناطق النائية.

ج ـ مساواة الأطباء بأقرانهم من خريجي الكليات المناظرة واحتساب فرق سنوات الدراسة الإضافية عند التعيين.

د ـ زيادة عدد معاهد التمريض، وتطوير الدراسة بها، والارتقاء بمستوى الخريجين وتدريبهم المستمر، وتقنين ساعات العمل، ورفع أجورهم بما يضمن لهم حياة كريمة.

هـ ـ الاهتمام برفع كفاءة الفنيين العاملين في مجال صيانة الأجهزة الطبية والاعتماد على خريجي كليات الهندسة في هذا المجال.

و ـ حماية الأطباء والطاقم الطبي المعاون ضد مخاطر المهنة نتيجة تعرضهم للأمراض أثناء تأدية وظائفهم بصورة تؤمّن علاجهم وكفالتهم وتعويضهم مادياً وأدبياً تعويضاً حقيقياً مع تعديل بدلات العدوى وغيرها من الحوافز التي لا تتناسب أبدا مع الواقع المعيشي والحاجة الفعلية.

٣ ـ دور القطاع الخاص

دعم وتطوير الخدمات الطبية في مصر يحتاجان إلى خطة تطوير طويلة المدى تتضافر فيها جهود الدولة مع القطاع الخاص الذي يجب أن ترشّد الدولة إمكاناته الكبيرة وجهوده المشتتة لخدمة القطاعات الطبية والأماكن الأشد احتياجاً حتى تتكامل هذه الخدمات مع خطة الدولة ووضع ضوابط لمنع احتكار التخصصات النادرة أو استغلال المرضى. كذلك يمكن السماح للقطاع الخاص

باستحداث أنظمة تأمين طبي متميزة للشركات العاملة بمصر تحت مظلة وزارة الصحة وإشرافها.

٤ ـ السياسات الدوائية

من الملفت للنظر تراجع اهتمام الدولة بتصنيع وتطوير صناعة الدواء، ولم تتدخل لمنع انهيار شركات صناعة الدواء التابعة للدولة والتي كانت تغطي معظم احتياجات السوق المصري خلال الحقبة الماضية، مع تفشّي ظاهرة الفساد والمحسوبية وتعيين قيادات للشركات من غير المتخصصين، ما جعل باب الاستيراد ينفتح على مصراعيه، وتنعدم المنافسة في تصنيع المواد الخام والمستجدات الدوائية، ويرى حزب النور ضرورة:

أ ـ الاهتمام بشركات صناعة الدواء الحكومية وتحسين قدراتها التنافسية لأنها السبيل الوحيد للحصول على منتج دوائي جيد بسعر تنافسي والحفاظ على ملكيتها للدولة.

ب ـ العمل على بناء قاعدة للصناعات الدوائية لكسر السياسة الاحتكارية للأدوية الحيوية التي تمارسها الشركات متعددة الجنسيات خاصة أدوية الأمراض المزمنة مع الاهتمام بزيادة القدرة التنافسية للصناعات الدوائية الوطنية وفتح أسواق خارجية لتصديرها.

ج ـ تشجيع المراكز البحثية المتعلقة بأبحاث الدواء واستخلاص وتصنيع المادة الدوائية الفعالة وحماية حقوق الباحثين المصريين في هذا المجال وتحسين قدراتهم المعيشية مع الارتقاء بمهنة الصيدلة في مصر والتي تحولت من البحث والتصنيع إلى مجرد بيع منتجات شركات الأدوية.

د ـ الاهتمام بمعامل تحليل ومعايرة الأدوية لمنع الغش التجاري والتأكد من فعالية الأدوية المقلّدة.

هـ ـ الاهتمام بالشباب الباحثين وتدريبهم مع توفير سبل احتكاكهم بالمراكز البحثية العالمية وإعطائهم الفرصة للقيادة والتطبيق.

و ـ تعيين الكفاءات وأوائل كليات الصيدلة في شركات الأدوية المملوكة للدولة والبعد عن الواسطة والمحسوبية في التعيين والإدارة.

ز ـ مراقبة وتجريم تجارب الأدوية التي تجريها الشركات العالمية

على المرضى المصريين من دون الرجوع إلى جهات الاختصاص.

ح ـ ربط منح تراخيص جديدة لشركات الأدوية بمدى الإضافة المقدمة للسوق المصري في مجال البحث العلمي وتطوير صناعة الدواء وملاءمة الأسعار للمستوى المعيشي.

ط ـ تفعيل سبل مكافحة تهريب الأدوية والمستلزمات الطبية والمنتجات مجهولة المصدر، وتغليظ عقوبة استيراد المنتجات الطبية المغشوشة.

٥ ـ علاج الإدمان ومكافحة المخدرات

تعتبر ظاهرة الإدمان من أهم وأخطر المشكلات الصحية والاقتصادية والاجتماعية التي يتعرض لها العالم الآن بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة، وعلاج هذه المشكلة يحتاج إلى:

أ ـ إطلاق حملة قومية تشارك وتتضافر فيها جهود علماء الدين وعلماء الاجتماع والطب وعلماء القانون والسياسة، إضافة إلى الخبراء الأمنيين، لعلاج مشكلة الإدمان ومكافحة المخدرات.

ب ـ إطلاق الحملات لمكافحة التدخين والمسكرات باعتبارها أول الدرجات لإدمان المخدرات.

ج ـ تأكيد الدور الرئيسي والفعال الذى تقوم به الأسرة، والاهتمام بتوعية الأُسرة، كي تقوم بالدور الأساسي فى عملية التنشئة الاجتماعية، والتي تعتمد أساساً على تنشئة الفرد على العادات والتقاليد والأسس الدينية.

د ـ التوعية الدائمة لأفراد المجتمع بمخاطر تعاطي المخدرات وأضرارها الصحية والاقتصادية والاجتماعية على الأسرة والمجتمع على حد سواء.

هـ ـ الاهتمام بالارتقاء بمستوى مراكز علاج الإدمان، ودعمها مادياً لتكون في متناول المحتاجين إليها، ومتابعة من تم علاجهم وتجنيبهم مخاطر الانتكاس بعد تمام الشفاء والتعافي.

٦ ـ المحافظة على البيئة

من أهم خطوط الصحة الوقائية، ضرورة المحافظة على التوازن البيئي الذي خلقه الله في الأرض، فهو صمام أمان يتعايش فيه الإنسان مع بيئته،

بصورة صحية سليمة، وإن أي إفساد في الأرض يعود وباله بلا شك على الإنسان وصحته، كما يرى حزب النور أن تلوث البيئة في مصر مشكلة مترامية الأطراف، منشؤها الأساسي هو غياب الوازع الديني الذي جعل المسؤولين والمواطنين على حد السواء يشاركون في تلويث البيئة كل بحسب موقعه، فليس هناك فرق شاسع بين مواطن يقوم بإلقاء القاذورات في الشارع ومصانع تقوم بإلقاء المخلفات الكيمياثية في نهر النيل والبحار، أو شركة تتقاعس عن رفع القمامة من الأحياء أو رفع مخلفات الحفر والردم وتأخير عمليات رصف الطرق. كذلك فإن غياب التخطيط أدى إلى انتشار العشوائيات في كل مكان وتدمير الأراضي الزراعية وانتشار الصرف المكشوف وصرف المجاري في مياه الترع وري المحاصيل الزراعية بها.

وقد أدى الإهمال في المحافظة على البيئة إلى انتشار أمراض خطيرة مثل أمراض الفشل الكلوي والجهاز الهضمي والربو الشعبي والتهاب الكبد الوبائي والكلى والجهاز التنفسي، لذلك يلزم اتخاذ ما يلي:

أ ـ ضرورة تفعيل قوانين منع التلوث والتصدي بحزم للمستهترين والمتلاعبين بصحة المصريين، وكذلك التعاون الوثيق مع دول الجوار لمنع تلوث مياه النيل ومكافحة الأمراض المتوطنة والحشرات الناقلة للمعدوى مثل الجراد والبعوض والذباب وغيرها.

ب ـ منع صرف مياه المجاري في البحار وتجريم صرفها في مياه نهر النيل مع تفعيل القوانين الخاصة بحماية مياه النهر والبيئة من التلوث، ومعاقبة المتسببين بصورة تتناسب مع حجم الجرم ومدى خطورته.

ج ـ نقل الصناعات الملوّثة للبيئة خارج نطاق المدن مع إجبار المصانع على استخدام المرشحات والطاقة النظيفة وغيرها من وسائل الحد من التلوث، وإقامة تجمعات صناعية بعيدة عن العمران بالنظر إلى التوسعات العمرانية المستقبلية.

د ـ تدريس مناهج حماية البيئة نظرياً وعملياً بالمدارس والجامعات ووضعها ضمن أنشطة خدمة المجتمع عند الترقيات بالوظائف العامة.

هـ ـ تحفيز إنتاج واستخدام بدائل الطاقة والاهتمام بالطاقة النظيفة واعتماد التمويل اللازم لأبحاثها.

و ـ الاهتمام بتدوير المخلفات العضوية والزراعية وإنشاء محطات معالجة مياه الصرف للاستفادة بها.

ز ـ تفعيل جميع القوانين التي صدرت لحماية البيئة من تلوث الهواء والماء وكذلك التلوث البصري والسمعي.

ح ـ حماية الشواطئ من التلوث ومراقبة السواحل المصرية لمنع السفن من إلقاء مخلفّاتها في مياه البحر.

ط ـ وضع ضوابط صارمة لمنع استيراد واستخدام المبيدات المحرمة والملوِّثة والمسببة للأمراض.

ي ـ زيادة المساحات الخضراء والملاعب داخل وحول المدن.

ك ـ مواجهة التصحر باستصلاح الأراضي وتفعيل القاعدة الشرعية في إحياء موات الأرض البور وحفر الآبار.

خامساً: البرنامج التعليمي

١ ـ التعليم: حلم مصر في تصدُّر المستقبل

أ ـ يرى خبراء التعليم أن إصلاح التعليم هو أساس التغيير المنشود وأمل النهضة المنتظرة في مصر، وأنه يرتبط ارتباطاً شديداً بحلم الأمة في النهوض من حالة السُّبات التي تعيشها، بل وتصدُّر الحضارة العالمية ورغبتها في التطور والمنافسة والسيادة والبقاء.

ب ـ المحنة التي تعيشها مصر ناتجة في قسم كبير منها من انهيار نظمها التعليمية والتربوية والأخلاقية، وأن المناهج العقيمة وطرق التدريس البالية في التعليم لم تخرّج خلال الحقبة الماضية إلا متعلماً قد همّش دينه ولم يعمر دنياه التي خلقه الله لعمارتها، وما ترتب على ذلك من تراجع مذهل في مستوى ممارسة المعرفة وكيفية استخدام المعلومات والتكنولوجيا في النهوض بالبلاد وعدم وجود تصوّر واضح وإدارة حقيقية ذات كفاءة خلال الحقبة الماضية.

ج ـ وكذلك فإننا لا نغفل ارتباط التعليم ومفرداته بالقوة الاقتصادية للدولة ونظرتها الجادة إلى أهمية النهوض بالعملية التعليمية برمتها.

د ـ التعليم وسيلة للارتقاء بالأخلاق والقيم الفاضلة وتزكية النفس. ولا

يصح فصل العلم عن الدين، بل يجب اعتباره وسيلة من وسائل التقرب إلى الله وربط السماء بالأرض والتزود من الدنيا للآخرة.

٢ ـ أسباب المشكلة

ويمكن تلخيص أسباب تدهور العملية التعليمية في التالي:

أ ـ تحول العملية التعليمية في مصر إلى آلية يتم من خلالها التعامل مع الطلاب وكأنهم شاحنات يتم تحميلها طوال العام بالمعلومات التي يتم التخلص منها على أوراق الإجابات نهاية العام.

ب ـ شيخوخة العملية التعليمية خلال الأعوام الخمسين الأخيرة ما بين مناهج بالية وتمديد لقيادات قد تعدت السن القانونية، وفكر عتيق لا يرقى إلى تطلع الأمة، ولا يصلح لمواكبة العصر فضلاً عن ما سبقه.

ج ـ وجود مسافة بعيدة بين كمية وكيفية البنية التعليمية والتجهيزات العملية والتكنولوجية للزيادة المطّردة في أعداد المتدفقين طلباً للعلم والمعرفة، والراغبين في دخول سوق العمل.

د ـ الفساد المستشري في كل مناحي الحياة خلال الحقبة الأخيرة، وتأثير الواسطة في العملية التعليمية سواء في ما يتعلق بالطالب أو المعلم واستئثار الإداريين على واجهة العملية التعليمية وحوافز العاملين بها وتفننهم في الاستحواذ على كل حافز لتحسين أوضاع المعلمين.

هـ ـ انتشار الدروس الخصوصية، ما أهدر دخل الأسرة المصرية وأضاع أوقاتها. وما أدى إليه ذلك من أوضاع بائسة للمعلم وازدحام الفصول الدراسية ومناهج فكرية ودراسية عقيمة عتيقة تعتمد على التلقين والحفظ وإلغاء العقل.

٣ ـ رؤية «الحزب» لأساليب العلاج

التعليم حق لكل مصري، وهو وسيلة وغاية، وإن التربية والتعليم هما الطريق إلى النهضة الشاملة وقيادة البشرية وتوحيد الثقافة والفكر في مصر ومع جيرانها من العرب والمسلمين، وإن العملية التربوية التعليمية هي الوسيلة لإعداد الرجال الذين يقودون مصر خلال العهد القادم.

الإصلاح ووضع قواعد جديدة للعملية التعليمية يحتاج إلى تنسيق وتعاون

شامل وحشد إمكانات الدولة بكل وزاراتها وهيئاتها وطاقات المجتمع بكل فئاته وعناصره المختلفة العامة منها والخاصة.

هناك حاجة ماسّة وضرورة ملحّة إلى مراجعة شاملة لتوجهات التعليم وأهدافه مع إصلاح جذري لمكوناته كافة.

التطوير والإصلاح عملية مستمرة وطويلة الأجل لن تحدث بين ليلة وضحاها وتحتاج إلى دراسات جادة قابلة للتطبيق بمصر، تستلهم باستمرار الجديد من تجارب الدول الأخرى، مع الوضع في الاعتبار خصوصية الشأن المصري، وتستفيد من الخبرات المصرية في هذا المجال.

كما يؤمنون بالتخصص في علوم العصر وتقنياته كافة بطريقة منتقاه تربط الأرض بالسماء والدنيا بالآخرة، وتعتمد على عنصري الأمة: الرجال والنساء كل في ما خلقه الله له قدر الإمكان والاستطاعة.

٤ ـ دور الدولـة

من أهم المشاكل التي تواجه العملية التعليمية في مصر ارتفاع كثافة التلاميذ داخل الفصل والذي يصل إلى أرقام تصل إلى أكثر من ٧٠ تلميذاً في بعض المدارس، ما يؤدي إلى عدم قدرة المعلم على متابعة هذا العدد، ولا يستطيع أداء عمله بشكل جيد، ولذلك لا بد من خفض كثافة الفصول عن طريق بناء مدارس جديدة، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق:

أ ـ زيادة ميزانية التعليم في مصر، والتوسع الأفقي في بناء المدن الجديدة لزيادة عدد المدارس فى معظم أرجاء مصر.

ب ـ تشجيع رجال الأعمال لبناء مدارس على نفقتهم الخاصة، ومن الممكن استرداد قيمة ما تم إنفاقه من الدولة على شكل أقساط.

ج ـ تشجيع المصريين في الداخل والخارج على التبرع من أجل إنشاء مدارس جديدة تحت شعار: ساهم في بناء نهضة مصر التعليمية.

د ـ قيام الجمعيات الخيرية بالإسهام في بناء المدارس التي تحتاج إلى مقاعد ومعامل للطلبة (مثل ما تقوم به «إنكلترا» من تمويل عملية بناء المدارس عن طريق إسهامات الكنيسة).

٥ ـ مشكلة الدروس الخصوصية

هي أهم مشكلة تواجه الأسرة المصرية والتي تستنزف أكبر قدر من دخلها حتى وصل الأمر أن أصبح الطفل في رياض الأطفال يحصل على دروس خصوصية؛ ولذلك لا بد من علاج هذه المشكلة من عدة أوجه كما يلي:

أ ـ اهتمام الدولة بوضع برامج تعليمية نموذجية في القنوات التعليمية لجميع المراحل تعلم الطالب في المنزل وكأنه فى المدرسة، وعلى الأسرة متابعة الطالب.

ب ـ إلغاء التقويم الشامل الذي يعمل على نجاح الطالب في هذه المرحلة بشتى الطرق؛ فقد يفشل الطالب فى تجاوز الامتحانات التحريرية، ولكنه ينتقل إلى مرحلة أخرى بسبب وجود أبحاث وأنشطة، غالباً ما تقوم أسرته بالمشاركة فيها، بل قد تقوم بها كلياً من دون أدنى تدخّل من التلميذ أو الطالب.

ج ـ علاج ظاهرة التغيب عن الدراسة، وترغيب الطلاب في الحضور، بوضع جزء من الدرجات بحسب انتظام الطالب في الحضور ومدى انضباطه داخل الفصل، وزيادة النشاطات التي تجذب الطلاب وتربطهم بالمدرسة.

د ـ لابد من تطوير الكتاب المدرسي شكلاً ومضموناً، ليتفوّق على الكتب الخارجية ومذكرات المدرس الخصوصي. إذ إن اعتماد الطلبة على الكتب الخارجية والمذكرات لوجود نوع من التنظيم والتنسيق، ووضع عناوين وعناصر وأسئلة على كل جزء من المنهج، وهذا ما لا يتوفر فى الكتاب المدرسي.

هـ ـ العمل على سن قانون بمعاقبة من يثبت أنه أجبر التلاميذ على الدروس الخصوصية أو المجموعات المدرسية خاصة في مراحل النقل أو الثانوية العامة بتحويله إلى الشؤون القانونية ونقله إلى مدرسة أخرى ثم تحويله إلى عمل إداري.

و ـ العمل على رفع كفاءة المعلم من خلال إقامة دورات تدريبية على كيفية استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة.

٦ ـ المناهج

أ ـ إدخال مناهج ممارسة الحريات العامة ومعرفة الحقوق الخاصة بجانب الواجبات المجتمعية للفرد ضمن مناهج التدريس.

ب ـ وضع المناهج بطريقة تساعد الطالب على صقل مواهبه، وإخراجها بصورة نافعة، والاهتمام بالمواد التي يحتاجها سوق العمل، من مواد علمية وعملية مختلفة، والبعد عن الحشو والمعلومات غير المواكبة للعصر، والمواد التي لا تضيف الكثير للطالب.

ج ـ ضرورة الاهتمام بتنقيح وتطوير كتب الدين الإسلامي لتعليم النشء صحيح الإسلام وتخريج دارس يطور الدنيا ويعمل بهدي الأنبياء، مع ضرورة قيام لجان من العلماء الربانيين بوضع مناهج متدرجة ومتواصلة لمادة الدين الإسلامي تؤسس احترام الرسل، وتعلّم النشء جميع ما يحتاجونه من أساسيات تخص دينهم وتربطهم بربهم وتغرس فيهم الأخلاق الفاضلة والهوية الصادقة، مع الاهتمام بتعيين مدرسين متخصصين في الدين الإسلامي.

د ـ تعديل المناهج بما يدعم ويلائم أخلاق وفطرة وقيم المجتمع المصري العظيمة والحميدة، وحذف كل ما يتعارض مع صحيح الإسلام من مناهج التدريس.

هـ ـ الارتقاء بدور الفتاة في المجتمع من خلال برامج دراسية إضافية متميزة تتناسب مع دورها وطبيعتها وواجبها الذي كلّفها الله به، واعتبار الطبيعة الخاصة للمرأة عند وضع المناهج وطرق التدريس واعتبار أنه ليس كل ما يصلح للرجل يصلح للمرأة.

و ـ تغيير طرق تقييم الطلاب لتقوم على أسس علمية عالمية وليس بالاعتماد على اختبارات نهاية العام فحسب.

ز ـ تغيير المناهج والكتاب المدرسي (سبق توضيحها).

٧ ـ المدرسة

سبق الإشارة إلى أهمية وضع خطة عاجلة للتوسع في أعداد المدارس الحديثة مع تطوير القديم منها.

أ ـ المدرّس

هناك أولوية لإصلاح أركان مهنة التعليم وعلى رأسها المعلم عن طريق:

(١) إعادة الهيبة المفقودة للمعلم وتجريم التنقص منه على وجه السخرية

والاستهزاء أو الاستعداء عليه في الوسائل المسموعة والمقروءة مع وضع آليات لاستبعاد الفاسد والمنحرف ورفض مساهمته في تربية نشء الأمة ورفض أساليب العقاب البدني للمتعلمين.

(٢) إعادة ضبط نظام الأجور والرواتب الخاص بالمعلمين، بما يتناسب مع نبل رسالتهم وسمو وظيفتهم، وبما يغنيهم عن اللجوء إلى الدروس الخصوصية.

(٣) وضع برامج زمنية للارتقاء بمستوى المعلم (علمياً ـ تربوياً ـ خلقياً ـ مادياً) مع تطوير مناهج كليات التربية وتسهيل الالتحاق بالدراسات العليا للمعلم وتحفيز الحاصلين على دراسات عليا تحفيزاً حقيقياً واستمرارية عقد دورات لربط المعلم بالتطور العالمي في طرق التدريس وتحديث العلوم.

ب ـ الدارس

الهدف من العملية التعليمية برمّتها هو تخريج طالب يتمتع بالكفاءة العلمية والخلقية والقدرة على الابتكار ومتابعة المتغيرات العالمية وإعداده لقيادة الأمة بصورة تحقق صدارتها وريادتها ومواكبة العصر، إن سبل تحقيق ذلك تتمثل في:

(١) حق الطلاب المشروع في المشاركة الفعالة لإدارة شؤون التعليم والأخذ بآرائهم واندماج الطلاب في المجال العام والسياسي باعتباره المكان الطبيعي لإعداد بذور وكوادر العمل المجتمعي، مع أخذ آرائهم في وسائل إصلاح المجتمع وقضايا الأمة على أساس أنهم قادة المستقبل القريب، والوضع في الاعتبار حق الطلاب في النقد والتعبير واقتراح التطوير.

(٢) تكريم الأوائل والمتميزين من الطلاب والمعلمين مع تقرير حق المتفوقين في التميز المادي والأدبي والإعفاء من الرسوم والحصول على الوظائف المتميزة عند إجراء التعيينات والمفاضلات من دون النظر إلى أمور أخرى، مع تجريم الواسطة والمحسوبية.

(٣) إعادة النظر في طرق تقييم الطلاب والاستفادة من النظم العالمية وتجارب الدول الأخرى.

(٤) حق الطلاب في ممارسة الأنشطة الاجتماعية والسياسية داخل المدارس وتقرير حقهم الأصيل في الترشح والاختيار الحر لممثليهم في اتحادات الطلاب.

(٥) تفعيل الأنشطة الطلابية في المدارس والجامعات ودعمها واعتبارها جزءاً أصيلاً في تكوين الشخصية المتكاملة للطالب.

(٦) منع وتجريم التعدي على المساحات المخصصة للأنشطة الرياضية والمجتمعية داخل المدارس تحت زعم زيادة عدد الفصول الدراسية.

(٧) إعادة النظر في قوانين العقاب والحرمان من الدراسة، وتحديد من له الحق في العقاب وآلياته، ولا نغفل ضرورة عقاب المتسببين، وعدم المساواة بين المجتهد والفاشل.

سادساً: برنامج السياسة الخارجية

تميزت مصر لعهود طويلة بمنزلة دولية رفيعة وعالية، على الصُعد والميادين كافة، ولكن أصابها التراجع والانتكاس في العقود الأخيرة نتيجة للنهج المهين الذي سارت عليه سياستنا الخارجية. ولقد أدى اتكفاء مصر على نفسها وانشغالها بأمورها الداخلية فحسب، وإهمالها المتزايد لشؤون القارة الأفريقية إلى الحد الذي جعلها تبدو غير مبالية بما يجري في دول حوض النيل، وكذلك تآكل دورها على الصعيدين الإقليمي والدولي، وعجزت عن استثمار رصيدها التاريخي في أفريقيا؛ ما جعل دولاً صغيرة تتجاسر عليها ولا تمانع في التعاون مع دول معادية تسعى إلى ابتزازها، ولقد حان الوقت لأن نسعى إلى تصحيح مسار سياستنا الخارجية، واستعادة مكانتنا المرموقة في طليعة دول العالم، ويمكن تلخيص ذلك في ما يلي:

١ ـ العلاقات الخارجية مع الدول والشعوب الأخرى، ينبغي أن تؤسَّس على الاحترام المتبادل والعلاقات المتكافئة والتعايش السلمي، وتقوم على أساس تكامل الحضارات وليس صراع الحضارات مع الحفاظ على هويتنا وثقافتنا، وتحقق قيم الحق والعدل والحرية، وعدم الاعتداء وتجريم اغتصاب حقوق الغير بالقوة.

٢ ـ ومن ناحية أخرى، لا بد من تدعيم الدور الدبلوماسي المصري النشط الفعال على المحيط العالمي والأفريقي، وبخاصة بين دول حوض النيل والسودان بشكل أخص، وكذلك الدور الريادي على المحيط العربي والإسلامي، وتفعيل التعاون الاقتصادي والثقافي مع هذه الدول بما يساهم في استعادة مكانة مصر الدولية.

٣ ـ السياسة الخارجية لا بد أن تدعم الأمن القومي المصري، وتحترم العهود والمواثيق، ولا تزجّ بالبلاد في نزاعات تدمّر ولا تعمّر، وتهدم ولا تبني، بل تحرص على تحقيق أعلى المكاسب، وتحافظ على أهم المصالح للأمة المصرية خاصة، وللأمة العربية والإسلامية عامة.

٤ ـ ضرورة دعم استقلالية القرار السياسي المصري، والمؤسس على مصلحة البلاد الحقيقية، والنابعة من الإرادة الوطنية الحرة والممثلة بالمجالس النيابية، والذي يتناسب مع هوية الدولة، وانتمائها الحضاري والثقافي، ومن الطبيعي ألا يكون القرار السياسي المصري مستقلاً استقلالاً تاماً إلا بتحقق الاستقلال الاقتصادي، والاستقرار الداخلي الأمني والسياسي، وهذا يتطلب بناء وتطوير القوة المتكاملة للدولة في النواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والثقافية.

٥ ـ وعلى الرغم من أن السياسة الخارجية تركز على تحسين العلاقة مع الأنظمة السياسية بالدول المختلفة، إلّا أنه لا بد مع ذلك بالاهتمام بإحياء علاقة التواصل والتعاون مع الشعوب كافة، ولا تكتفي بالأنظمة السياسية، لتحل محل حملات العداء والكراهية التي كان يصطنعها النظام السابق مع شعوب المنطقة، كما حدث مع دول الجزائر والسودان وقطر.

سابعاً: برنامج المجال الأمني

إن مصر تمتاز من غيرها من البلدان بنعمة الأمن والسلم الذي يتميز به أهلها، والذي تجلّى في أحداث الثورة العظيمة، فعلى الرغم من ما حفلت به أيامها من أحداث جسام، ونزول الملايين من أبناء الشعب إلى الساحات والميادين بأنحاء البلاد، إلا أن الأمن والسلام كان السمة الغالبة على عامة الشعب، وقد ساهم إطلاق عملاء النظام البائد، للآلاف من البلطجية ونزلاء السجون وأرباب السوابق، على أفراد الشعب الآمن الأعزل، في زيادة إدراك الناس ووعيهم أهمية الأمن لاستقرار البلاد ونهضتها، فلن يستطيع أبناؤنا الذهاب إلى مدارسهم، ولا أصحاب الأعمال ممارسة نشاطهم، ولا الموظفون والأطباء تقديم خدماتهم، ولن يقبل المستثمرون المساهمة في بناء اقتصاد البلاد إلا في وجود منظومة أمنية قوية ومظلة متكاملة من الخدمات في ذلك المجال، ومن أجل ذلك فإننا نرى:

١ ـ في مجال الأمن الداخلي، لابد من تغيير العقيدة الأمنية للنظام البائد، والتي اهتمت فقط بأمن طبقة قليلة حاكمة على حساب ملايين كادحة أهملت حقوقهم وأهينت كرامتهم، وديست أعراضهم، بل وحرموا حتى من أحلامهم بمستقبل مشرق عادل ينعمون فيه بالحرية والعدالة.

٢ ـ لا بد أن توضع مصلحة الوطن فوق مصلحة الأفراد، ولهذا لا بد من إعادة النظر في المناهج والمقررات التي يدرسها أفراد المؤسسات الأمنية، وتوجيهها الوجهة الصحيحة، وإعادة تدريب وتأهيل رجال الأمن المصري مهنياً وفكرياً ودينياً، بما يساعد في تطوير الأداء الأمني، وضرورة عدم المساس بأمن المواطن أو حريته أو حقوقه أثناء العمل على ضرب منابع الجريمة أو تعقُّب المجرمين.

٣ ـ دراسة الملفات الأمنية الكبرى (مشكلة المخدرات والإدمان، ومشكلة الجريمة ومشكلة الإرهاب والتطرف الفكري، . . .) وتناولها بطريقة علمية صحيحة وعلاجها بصورة سليمة مبنية على تضافر جهود علماء الدين وعلماء الاجتماع والطب وعلماء القانون والسياسة، إضافة إلى الخبراء الأمنيين.

٤ ـ لا يصح تناول ملف مشكلة الجريمة بمعزل عن النظر في أسبابها، والتي تشكل الأزمات الاجتماعيَّة والمشكلات الاقتصاديَّة المُزمِنَة التي يعاني المجتمع أهم دوافعها، وإذا كانت الوقاية خير من العلاج، فإن حل مشاكل البطالة والفقر، وضعف الوازع الديني، قد يكون الخطوة الأولى في مواجهة مشكلة الجريمة.

٥ ـ ومما يلزم الاهتمام به حوادث الطرق التي تشكّل معدلات حدوثها وضحاياها أرقاماً هائلة، وأعداداً مخيفة وتسيء إلى مجتمعنا على المستوى الداخلي والخارجي، وينبغي أن تتضافر جهود الوزارات المختلفة لمواجهة هذه المشكلة، فشبكة الطرق تعاني الإهمال والتسيب، ومستوى تنفيذها ومواصفاتها تشير إلى خلل مهني جسيم وتدني هائل في الكفاءة، لا يمكن مقارنته بمستوى الطرق ومعاييرها العالمية. وكذلك معايير السلامة بوسائل المواصلات لا يتم الالتزام بها، ويتم القفز فوقها بالرشى المنتشرة في دواوين الحكومة والوزارات، وعلاج هذه المشكلة يكون بتحسين شبكة المواصلات، ودعم وسائل النقل العامة الجماعية وتشجيعها، وتأمين معايير السلامة القياسية بها، وكذلك وسائل

النقل الخاصة، والقضاء على ظاهرة الإهمال والتسيب والرشى والمحسوبية في دواوين الحكومة، حفاظاً على دماء أبنائنا وأرواحهم.

٦ ـ وكذلك جرائم المال العام من اختلاسات ورشى وعمولات وتسهيلات غير مشروعة وغيرها، تسببت في ضياع المليارات على أبناء الشعب، ولا بد من سن القوانين الرادعة لها، واعتبارها جرائم لا تسقط بالتقادم، وكذلك تنشيط دور الأجهزة الرقابية وتفعيلها، وتشجيع دور الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني لكشف وضبط ومكافحة هذه الجرائم.

٧ ـ التحذير من عناصر وأفراد أجهزة أمن الدولة وعودتهم إلى ممارسة نشاطاتهم وتجاوزاتهم، وكذلك عودة محاكمها تحت مسميات أخرى، فلا مكان في الدولة الحديثة لمثل هذه الممارسات القمعية والإجراءات الاستثنائية والمحاكم الهزلية.

٨ ـ كذلك من الضروري إعادة النظر في قانون العقوبات، بما يتوافق مع المادة الثانية من الدستور المصري، وكذلك ضرورة إعادة النظر في أحوال السجون وتطويرها، وفصل السجناء وتصنيفهم بحسب الجريمة وإعادة تأهيلهم أخلاقياً ونفسياً ودينياً حتى يخرجوا مواطنين صالحين لخدمة المجتمع، وغير ذلك من الملفات الأمنية التي يجب أن تتضافر الجهود لحلها.

٩ ـ أما في مجال الأمن الخارجي، فلا بد من دعم الجيش المصري وتقويته معنوياً وعملياً، عقيدة وتسليحاً، ليكون حاضراً دوماً وأبداً درع الحماية للأمن القومي المصري.

١٠ ـ ويضاف إلى ذلك الأمن الاقتصادي والأمن البيئي والأمن الاجتماعي وغيرها من صور الأمن التي ينبغي العمل لتوفيرها حتى ينعم الناس آمنين بوطنهم ﴿**ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ**﴾ (سورة يوسف، الآية: ٩٩).

خلاصة

الطفل لا بد أن ينال حقه الذي كفله له الإسلام منذ تكوُّنه جنيناً، ويحظى بالرعاية الصحية والاجتماعية والتعليمية. وفي الحقيقة أن الطفل المصري لا ينال المعدل الكافي من الرعاية الصحية والاجتماعية والتعليمية، وهذا نذير خطر للأمة، لأن الأطفال هم شباب الغد ورجال المستقبل، وقد انتشرت ظواهر عديدة بالمجتمع تنبه إلى ضرورة تلافي تلك الأخطار، فالأطفال يعانون ارتفاع

نسبة أمراض سوء التغذية، وغيرها من الأمراض الناشئة من الفقر وضعف الحالة المادية للأسرة، والتسرب من التعليم الأساسي، وكذلك ظاهرة أطفال الشوارع وما يصاحبها من التّحديات الاجتماعيّة والظواهر الأخلاقيّة والأمنيّة التي تفرزها تلك الظاهرة، مثل: انتشار السّرقات الصّغيرة في الشّوارع كـ جرائم النّشل، والانخراط في مجال تجارةِ المخدراتِ، والإدمان الذي يعتبر خطراً يُهَدِّد هؤلاء الأطفال، والتَّسوُّل؛ وبخاصة ممارسة التَّسوُّل لصالح كبار زعماء عصابات التّسوُّل، والاستغلال الجنسي، وأنشطة الدّعارة والجرائم الأخلاقيّة.

كما إن استمرار هذه الظاهرة سيؤدّي حتماً على المدى البعيد إلى تفاقُم حالة الانحراف الأخلاقي والتّبدُّل القيمي في المُجتمع.

١ ـ الاهتمام برفع مستوى الوعي الدّيني والاجتماعي لدى المواطنين وضرورة الحفاظ على البناء الأسري، والتذكير المستمر بعظم الأمانة والمسؤولية وخطورة التّخلّي عن الأطفال تحت أي مسمّى سواء أكانت المصاعب ماليّة أو معيشيّة أو غيرها من الأسباب التي تدفع بالأهل إلى ترك أولادهم للشوارع من دون أي نوع من الرعاية، أو تسرّبهم من التعليم.

٢ ـ تحسين مستوى مُؤسّساتِ رعاية الأحداث لتحقيق الهدف الرّئيس من تأسيسها وهو التّربية الصالحة والتّأديب والإصلاح.

٣ ـ تطوير المنظومة القانونية التي تتعامل مع هذه الظواهر، وتطوير أداء الأجهزة الاجتماعيّة والأمنيّة الأخرى المعنيّة بهذه المشاكل وتدريب العاملين فيها، وكذلك الأخصائيّين الاجتماعيّين والنفسيين على التّعامُل مع ظاهرةِ أطفالِ الشّوارِع، ومعالجة ظاهرة تسرُّبهم من التعليم بشكلٍ عادلٍ وعلميٍّ، وإنسانيٌّ أيضاً، من منظور حقوق الطّفل في الإسلام.

٤ ـ تشجيع تكوين جمعيّاتِ الخدمات الاجتماعيّة التي تستقطب أطفال الشوارع؛ لدمجهم في القطاع المُنتج في المُجتمع، مع إخضاع تلك المُؤسّسات للرقابة الجادة، ومن الضروري إقامة الصناديق الاجتماعيّة المخصصة لرعاية أطفال الشوارع والأحداث، والتي يتعاون فيها القطاعان الخاص والأهلي، بدعمٍ من الدّولة.

٥ ـ تحفيز الدّولة للمُؤسّسات الصّناعيّة الكبرى، والقطاعَيْن العام والخاص ومنظمات المجتمع الأهلي بالتعاون لمواجهة هذا الملف باستيعاب

بعض من عناصر أطفال الشوارع في مُؤَسَّسات التَّأهيل المهني التابعة لها.

والمرأة كذلك لا بد أن تنال حقها الكامل الذي كفله الإسلام لها، والذي تميز من غيره من المناهج في تقديره لها، وتعتمد نظرتنا إلى منزلة المرأة في المجتمع علي المساواة الكاملة في الكرامة الإنسانية بين الرجل والمرأة، وأهمية العمل على الحفاظ على التمايز بينهم في الأدوار الاجتماعية والإنسانية، من دون أن يؤثر ذلك على مكانة كل منهم، والمرأة مكوِّن مهم، بل عمودٌ أساس في نشاط حزب النور بخاصة، والمجتمع المصري بعامة، ولها أن تمارس دورها الفعال النشط وحقها الذي أعطاها الدستور إياه.

ولا شك أن المرأة اليوم تعاني الكثير من المشكلات في المجتمع، وبعض هذه المشكلات تشارك فيه المرأة بقية أفراد المجتمع من البطالة والفقر والمرض، والتهميش والإقصاء والإهمال، وهناك بعض المشكلات التي تتعلق بالمرأة، ويهمنا هنا القسم الثاني، ومن أبرزها مشكلة ضعف الوعي الاجتماعي في ما يتعلق بقضايا المرأة ودورها الاجتماعي؛ وظاهرة العنف الذي يُمَارَس ضد المرأة سواءً كانت ابنة أو أختاً أو زوجة، وظاهرة الأُسَرِ المَعيلة ـ أي تلك التي يلي أمرها وتُنفق عليها المرأة ـ والتي تتركّز في الشّرائح الأكثرِ فقراً من المجتمع؛ إضافة إلى زيادة ظاهرة الزواج السِّري والعُرفي بين الفتيات في المجتمع، وكذلك الطَّلاق، ويعتبر من أكثر المشكلات الاجتماعيّة التي تعانيها المرأة، وما يصاحبها من حزمة من المشاكل المتعلقة بالأطفال والحضانة والنفقة وغيرها، ويمكن أن يزاد إلى ذلك مشكلة التمييز الوظيفي ضد المرأة.

وتتطلب هذا الأوضاع بحوثاً كافيةً ودراسات مكثفة وخططاً محكمة، لتغيير ثقافة المجتمع وتطوير مفاهيمه، والتغلُّب على تلك الأوضاع، ما يؤدّي في النهايَة إلى تفعيل مُشاركة المرأة المُجتمعيّة والإنسانيّة والسِّياسيّة بصورةٍ كافية، بما يساهم في تسيير عجلة المُجتمع ككل.

وكذلك تستدعي إطلاق حملات التثقيف الإعلاميّة والاجتماعيّة والدينيّة، التي تعمل بجميع الوسائل المُتاحة لتصحيح الصورة الذهنية السلبيّة للمرأة، والتحذير من ظلمها والافتئات على حقوقها، على أن تستند تلك الحملات إلى المبادئ والقيم الأخلاقيّة النابعة من التّعاليم الإسلاميّة وتقاليد المجتمع المصري، ولتقويّة الوازع الديني لدى المواطن بما يمنعه ذاتياً من مخالفة تلك الأخلاقيات.

ويضاف إلى ذلك، تكوين مجموعة من الصناديق الاجتماعيّة المدعومة من مؤسسات الزكاة والأوقاف والمشاركات الأهلية، لمساعدة الفئات المعوزة من شرائح المرأة المصريّة، مثل المرأة الرّيفيّة والمطلقات والمسنّات.

والشباب هم ثروة الأمة وذخيرتها، وهم عتادها وعدّتها، وهم حاضرها ومستقبلها، ويومها وغدها، وأمنها وأمانها وثورتها، ولا بد أن تكفل لهم كل الحريات (في إطار المسؤولية)، وكل الحقوق في التعبير عن آرائهم، وممارسة نشاطاتهم، ولا بد من تفهّم احتياجاتهم في الشعور بملكيتهم لوطنهم العظيم، وانتمائهم لبلدهم الكريم، ولا بد أن يقوموا بتحويل طاقاتهم الجبارة، لطاقة بناء تلحق مصر بمقعد الريادة في ركب الحضارة. ولقيامهم بهذا الدور لا بد أن يتمتعوا وينالوا حرية التفكير والتعبير، وحق التعليم وحق العمل والحياة الكريمة، وحق العلاج وحق ممارسة النشاط السياسي، وغير ذلك من الحقوق.

ولقد كان الشباب من أكثر فئات الشعب معاناة في العهد البائد، لافتقاده من يستمع لصوته ويستجيب لندائه، ويتعرف على حاجاته، ولقد زاد من حدة هذه المعاناة ارتفاع المعدلات العمرية للقيادات السياسية لما فوق الثمانين، وانفصالها عن جيل الشباب، وتمسّكها بكراسي الحكم عشرات السنين، ما أفرز نهجاً استبدادياً في الحكم، وزاده ظلمة وسواداً مخططات التوريث، وممارسات تزوير إرادة الشعب.

وما لاشك فيه، أن نجاح مشروع الإصلاح والنّهضة يتوقف على التّقدُّم بمستوى التنمية البَشرية في مجال الشَّباب الّذين يُمثّلون أهم مصادر رأس المال الاجتماعي، ما يتطلّب وضْعُ سياساتٍ تضمَن استيعاب طاقاتهم وقدُراتِهم لخدمة المجتمع، وذلك من خلال تشغيل نظام للتَّربيّة والتّنشئة يستوعب مشكلاتهم ويكسبهم الخبرة اللازمة للتعامل مع الأزماتِ العامةِ في المُجتمع، وكذلك ضرورة استيعاب الشباب في العمل داخل المُؤسسات الرسميّة والأهليّة، وفي الأحزاب والجمعيات والاتحادات الطلابيّة، والعمل على إسناد المسؤوليَات إليهم، لمعالجة فجوة الأجيال داخل هذه المُؤسسات، وخلق جيلٍ ثانٍ للعمل في مواقع العمل الوطني العام، مع إدارة العمل على أساسٍ من النزاهة والشفافية.

كما يجب على المُجتمع والدولة، إدارة حوارٍ مفتوحٍ مع الشباب والعمل

معاً على مُعالجة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي يعانيها الشباب، مثل مشاكل عدم توفُّر التعليم المناسب، والبطالة والتَّغريب. وتأخُّر سنِّ الزواج والعُنوسة والعنف والاغتراب والفجوة بين الأجيال، وغير ذلك لأجلِ خفضِ الرَغبة الشَّديدة في الهجرة وتأكيد الانتماء.

- تشجيع الجمعيات الخيرية والمنظمات الإغاثية التطوعية غير الحكومية، ورفع القيود عن نشاطها الذي يدعم التكافل الاجتماعي، والتوعية الفكرية.

- كذلك لا بد من الحفاظ على سلامة العلاقة بين أعراق وأطياف الأمة المصرية بمكوناتها كافة: مسلمين وأقباطاً، قبائل ونوبة، وغيرهم.. عمالاً وفلاحين وأطباء ومهندسين ومثقفين، وغيرهم.. كل ذلك في نسيج واحد، يجمعه خطاب سياسي وإعلامي وثقافي واحد، ويقوم كل ذلك على أساس مِن الحق والعدل والحرية المسؤولة.

المراجــع

١ ـ العربيـة

كتب

آل سلمان، أبو عبيدة مشهور بن حسن. **الدعوة النقية وبراءتها من الأعمال الردية: كلمة شرعية حول أحداث العنف والشغب في ديارنا الأردنية**. عمّان: الدار الأثرية، ٢٠١١.

ــــــ . **السياسة التي يريدها السلفيون**. عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤.

آل الشوابكة، عدنان بن ضيف الله. **حكم عمل المرأة في الفقه الإسلامي**. تقديم مشهور حسن سلمان. عمّان: الدار الأثرية، ١٤٢٨هـ/[٢٠٠٧م].

أبو رمان، محمد. **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

ــــــ . **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**. عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠١٠. (مشروع القراءة للجميع؛ مكتبة الأسرة الأردنية)

ــــــ وحسن أبو هنية. **الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون ورهانات الديمقراطية والأمن**. عمّان: مؤسسة فريدريش أيبرت، ٢٠١٢.

ــــــ وــــــ . **السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة**. عمّان: مؤسسة فريدريش أيبرت، ٢٠١٠.

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث**

أنثروبولوجي سوسيولوجي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩)

الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي. **البراهين الواضحات في حكم المظاهرات**. عمّان: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١.

ــــ. **الدعوة السلفية الهادية، وموقفها من الفتن العصرية الجارية وبيان الأسباب الشرعية الواقية**. [عمّان]: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١.

ــــ. **الهدى والنور في هتك ستور الحزبية ذات الشرور وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور**. عمّان: [د. ن.]، ٢٠١٢.

ــــ. **هذه هي السلفية: دعوة الإيمان والأمن والأمان المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية**. عمّان: منشورات منتديات «كل السلفيين»، ٢٠١١.

الألباني، محمد ناصر الدين. **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها**. عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م].

ــــ. **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**. ط ٤. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧.

ــــ. **صفة صلاة النبي صلى الله عيه وسلم من التكبير إلى التسليم كأنك تراها**. الرياض: مكتبة المعارف الجديدة، ١٩٩٢.

جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**. عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧.

ــــ. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

الجزائري، عبد المالك بن أحمد بن المبارك رمضاني. **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**. قرأه وقرّظه العلامة الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني. ط ٢ مزيدة ومنقحة. [د. م.]: دار أهل الحديث، ١٤١٨هـ/[١٩٩٧م].

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

ـــــ . **العلمانية: نشأتها وتطورها وتأثيرها في الحياة الإسلامية المعاصرة**. مكّة المكرّمة: مطابع جامعة أم القرى، ١٩٨٢.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧.

دي توكفيل، ألكسيس. **الديمقراطية في أمريكا**. ترجمة وتعليق أمين مرسي قنديل؛ تصدير محسن مهدي. ط ٤. بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٤. ٢ ج.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **مختصر العلو للعلي الغفار**. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١.

رضا، محمد رشيد. **حقوق النساء في الإسلام: نداء إلى الجنس اللطيف**. القاهرة: المكتب الإسلامي، ١٩٧٥.

الرفاعي، محمود. **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**. واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥.

السعيد، عبد العزيز بن محمد. **النقض على مجوّزي المظاهرات والاعتصامات**. الرياض: دار السنة للنشر والتوزيع، ٢٠١١.

السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢.

السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

شقرة، محمد إبراهيم. **لا دفاعاً عن السلفية لا بل دفاعاً عنها**. الأحساء: دار فواز، ١٤١٢هـ/[١٩٩١م].

ـــــ . **هي السلفية: نسبةً وعقيدةً ومنهجاً**. ط ٢. الأحساء: دار فواز، ٢٠٠٠.

شلاطة، أحمد زغلول. **الحالة السلفية المعاصرة في مصر**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١.

الشيباني، محمد بن إبراهيم. **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**. ط ٢. الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ١٩٨٧. ٢ ج.

عبد الخالق، عبد الرحمن. **السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله**. الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

عماد، عبد الغني. **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

عمرو، أحمد. **الخيارات السياسية للتيارات السلفية**. القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١١.

العودة، سلمان. **أسئلة الثورة**. الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢.

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**. ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

الكاتب، أحمد. **الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨.

كورو، أحمد ت. **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**. ترجمة ندى السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

كوناكاتا، حسن. **النظرية السياسية عند ابن تيمية**. الدمام: دار الإخاء؛ الرياض: مركز الدراسات والإعلام، ٢٠٠٤.

مجموعة مؤلفين. **السلفيون في مصر ما بعد الثورة**. الرياض: مركز الدين والسياسة، ٢٠١٢.

المدخلي، ربيع بن هادي. **براءة الشريعة الإسلامية من ضلالات أبي الحسن الديمقراطية والمنهجية**.

المعلم، أحمد بن حسن. **نحو إحكام لمنهج التعامل مع الحكام**. صنعاء: دار الكلمة الطيبة، ٢٠١١.

منيب، عبد المنعم. **دليل الحركات الإسلامية المصرية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠.

ـــــ. **مراجعات الجهاديين: القصة الخفية لمراجعات الجهاد والجماعة الإسلامية داخل وخارج السجون**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠.

هيرفيه ليجيه، دانيال وجان بول ويلام. **سوسيولوجيا الدين**. ترجمة درويش الحلوجي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ٢٠٠٥. (المشروع القومي للترجمة؛ ٨٠٤)

الوادعي، مقبل بن هادي. **هذه دعوتنا وعقيدتنا**. صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٢.

دوريات

أبو الفضل، محمود. «اكتشاف السلفيين.» **الأهرام**: ٢٨/ ٣/ ٢٠١١.

الألباني، محمد ناصر الدين. «مسائل وأجوبتها.» **الأصالة**: السنة ٤، العدد ٢٢، ١٥ جمادى الآخر، ١٤٢٠هـ [٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٩].

ـــــ [وآخرون]. «مسائل عصرية في السياسة الشرعية.» **الأصالة**: العدد ٢، ١٥ جمادى الآخرة ١٤١٣هـ [١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢].

«بالصور.. حزب النور بكفر الشيخ يستعد للانتخابات بمحاضرات علمية وعملية.» **اليوم السابع**: ٢١/ ١٠/ ٢٠١١.

جدعان، فهمي. «السلفية حدودها وتحولاتها.» **عالم الفكر**: السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤، ١٩٨٨.

ديش، حمدي وهاني الوزيري. «مصر تطلق لحيتها.» **المصري اليوم**: ٦/٧/ ٢٠١١.

الذايدي، مشاري. «محمد بن سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعلم في بريدة.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيمية.» **الشرق الأوسط**: ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٤.

الرواشدة، حسين. «بانتظار حزب للسلفيين في بلادنا ولم لا؟.» **الدستور** (عمّان): ٥/ ٥/ ٢٠١١.

ريان، دينا. «السلفيون قادمون.» **الأهرام العربي**: ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١.

«سلفيون يدعون بالإنصاف وباحثون يطالبونهم بمغادرة المساحات الرمادية.» **الغد** (عمّان): ١٠/ ١٠/ ٢٠١٢.

سليمان، محمد. «رسالة من مكة: هذه لغة الحوار بين الأمم والشعوب.» **مجلة العصر الإلكترونية**: ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٢.

شحادة، أسامة. «مواقف سلفية مبكّرة تجاه الانتخابات النيابية.» **الغد**: ٤/ ١/ ٢٠١٣.

الشريان، داود. «السلفيون قادمون.» **الحياة**: ٦/ ١٢/ ٢٠١١.

شعبان، محمد حسن وأحمد صبري. «قانون الانتخابات بمصر يجبر «الإسلام السياسي» على مراجعة موقفه من «ولاية المرأة».» **الشرق الأوسط**: ٢٠/ ١٠/ ٢٠١١.

صدقة، حسام وابتسام تعلب. «الأحزاب المقاطعة تصف المليونية بجمعة قندهار، وتتهم الإسلاميين بالعمل لتسلم السلطة.» **المصري اليوم**: ١٩/ ١١/ ٢٠١١.

عبد الله، حسن. «سلفيو مصر يستقبلون عبد الخالق بالتكبير والتهليل.» **الوطن** (الكويت): ١٣/١/٢٠١٢.

عبد الرحمن، عمرو. «الجارديان» تكشف عشرات المخالفات الانتخابية لحزب النور.. وتسخر من محاولات تبرئة المخلوع.» **مصر الجديدة**: ٤/١/٢٠١٢.

العفالق، مشاري بن صالح. «إيقاف برنامج الشيخ سلمان العودة.» **اليوم** (السعودية): ١٤ شباط/ فبراير ٢٠١١.

عماد، عبد الغني. «السلفية الجهادية... أو الفرقة الناجية.» **مجلة الدفاع الوطني** (بيروت): العدد ٦٣، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨.

«مرسي أول رئيس مدني لمصر.» **المصري اليوم**: ٢٥/٦/٢٠١٢.

المسلمون: ٥/٥/١٩٩٥.

المصري اليوم: ٣٠/٧/٢٠١١.

نافع، بشير موسى. «دلالات نتائج الجولة الأولى لانتخابات الرئاسة المصرية.» **القدس العربي**: ٣٠ أيار/ مايو ٢٠١٢.

الهلالي، سليم بن عيد. «وفيه دخن.» **الأصالة**: العدد ١١، ١٥ ذو القعدة ١٤١٤هـ [٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٤م].

هيئة التحرير. «أحوال العالم الإسلامي.» **الأصالة**: العدد ٨، ١٥ جمادي الآخر ١٤١٤هـ [٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣م].

ندوات ومؤتمرات

«السلفيون وأسئلة المشاركة السياسية» المؤتمر الذي نظّمه مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، في عمّان، ٨ ـ ٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢.

تقارير ومواقع إلكترونية

أبو رمان، محمد. «بروز سلفيين على الركح السياسي العربي يثير مخاوف وتساؤلات.» سويس أنفو: ٢٢ آذار/مارس ٢٠١٢، <http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=32299098>.

ـــــ . «السلفيون الجهاديون في الأردن ومقاربة الثورات الديمقراطية العربية.» مركز الدراسات الاستراتيجية (الجامعة الأردنية ـ عمّان): ٢٠١١.

الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي. «(الدعوة السلفية) أجَلُّ مِن أنْ تَؤولَ حِزباً!.» موقع الشيخ علي بن حسن الحلبي الأثري: ١٣ أيار/مايو ٢٠١١، <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2657>.

ـــــ . «السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء.» موقع علي بن حسن الحلبي الأثري: ١٥ نيسان/أبريل ٢٠١١، <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba= 2629>.

ـــــ . «هل (نَزعت)=(المصريةُ!): إخوانُنا السلفيين في (مصر) ـ في استقبالهم الشيخ (عبد الرحمن عبد الخالق) ـ ؟!.» موقع الشيخ علي بن حسن الحلبي الأثري: ١٤ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢، <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2999>.

«استفسارات حول تأييد «الدعوة السلفية» للدكتور عبد المنعم أبو الفتوح.» موقع صوت السلف: ٣٠ نيسان/أبريل ٢٠١٢، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=6192>.

أبو قتادة الفلسطيني. «معالم الطائفة المنصورة.» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=jqmdm3ht>.

أصلان، أشرف. «مصر.. السلفيون قادمون.» الجزيرة نت: ١٤ حزيران/يونيو ٢٠١١، <http://aljazeera.net/news/pages/70dab819-14f7-4d61-b3fc-58044a4a1c32>.

«برقية تهنئة بمناسبة عودة الرئيس علي عبد الله صالح إلى أرض الوطن بسلامة الله وحفظه.» موقع علماء ومشايخ الدعوة السلفية في اليمن: ٢٦ شوّال ١٤٣٢هـ [٢٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١]، <http://www.olamayemen.net/default_ar.aspx?id=297>.

برهامي، ياسر. «حول مفهوم الديمقراطية.» موقع صوت السلف: ١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، <http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=6464>.

ـــــ . «لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية؟.» موقع أنا السلفي: ٨ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ - ٢ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230>.

ـــــ . «هل تناقضنا باختيار «أبو الفتوح»؟!.» موقع صوت السلف: ٢٠ جمادى الثاني ١٤٣٣هـ - ١١ أيار/ مايو ٢٠١٢، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=6221>.

«البيان الأول لمجلس شورى العلماء.» موقع مجلس شورى العلماء بمصر: ٢ آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba=37>.

«البيان الختامي للملتقى السلفي الأول.» موقع الوفاق الإنمائي: ٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٩، <http://wefaqdev.net/index.php?page=pens&type_page=2&num_item=7&ar_no=1205>.

«بيان صادر عن مجلس علماء أهل السنة بحضرموت ١٤٣٢هـ.» منبر علماء اليمن: ١٣ آذار/ مارس ٢٠١١، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4543>.

«بيان صادر عن المجلس العلمي لجمعية الحكمة اليمانية الخيرية حول الأحداث الجارية في اليمن.» منبر علماء اليمن: ٧ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4717>.

«بيان من «الدعوة السلفية» بشأن الاستفتاء على التعديلات الدستورية.» موقع صوت السلف: ربيع الثاني ١٤٣٢هـ - ٧ آذار/ مارس ٢٠١١، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5199>.

«بيان من «الدعوة السلفية» حول المشاركة في جمعة «١٨/ ١١/ ٢٠١١م».» موقع صوت السلف: ٢١ ذو الحجة ١٤٣٢هـ ـ ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، <http://www. salafvoice.com/article.php?a = 5789>.

«بيان الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات بخصوص أحداث مصر.» موقع طريق الإسلام: ٥ ربيع الأول ١٤٣٢ ـ ٨ شباط/ فبراير ٢٠١١، <http://ar. islamway.com/article/7026>.

«ترجمة الشيخ.» موقع محمد أمان بن علي الجامي، <http://www.eljame.com/ mktba/pageother.php?catsmktba = 40>.

«ترجمة محمد بن العربي العلوي.» موقع حركة التوحيد والإصلاح المغربية: ١٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٠، <http://www.alislah.ma/2009-10-07-11-58-22/ item/14704>.

«تقرير عن أنشطة حركة العدالة السلفية في ساحة الحرية بتعز.» منتديات شبكة إظهار الحق: ٧ أيار/ مايو ٢٠١١، <http://www.edharalhaq.com/vb/ showthread.php?t = 24307>.

«الثورة المصرية.» المعرفة، <http://www.marefa.org/index.php/%d8% a7%d9%84%d8%ab%d9%88%d8%b1%d8%a9_%d8%a7%d9%84%d9% 85%d8%b 5%d8%b1%d9%8a%d8%a9_2011>.

الجامي، محمد أمان بن علي. «الرد علي بعض أقوال السرورية.» موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي (٢٩ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، <http://www. eljame. com/mktba/play.php?catsmktba = 164>.

ـــــ . «الفرقة الناجية.» موقع محمد أمان بن علي الجامي: ٢١ آذار/ مارس ٢٠٠٩، <http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba = 120>.

ـــــ . «قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية.» موقع محمد أمان بن علي الجامي: ٥ آذار/ مارس ٢٠٠٩، <http://www.eljame.com/mktba/play. php?catsmktba = 3>.

ـــــ . «ما حكم الاشتراك في البرلمانات والانتخابات؟.» موقع محمد أمان بن علي الجامي: ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، <http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=413>.

ـــــ . «ما رأيكم في كتب سيد قطب وحسن البنا؟.» موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي: ٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٩، <http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=159>.

ـــــ . «المقارنة السلفية و الإخوان و التبليغ!!.» موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي: ٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٩، <http://www.eljame.com/mktba/play. php?catsmktba=157>.

«الجماعات السلفية في اليمن: التعدد والنشأنة والمسميات.» مدونة محمد بن طاهر الطاهري: ٣ آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://m-tahir.maktoobblog.com/1242939/>.

الحجوري، أبو عبد الرحمن يحيى بن علي. «لماذا جل الشعب اليمني يحب الرئيس علي عبد الله صالح وفقه الله.» موقع فضيلة الشيخ يحيى بن علي الحجوري: ٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١، <http://www.sh-yahia.net/show_art_37.html>.

ـــــ . «نصيحة لأهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن.» موقع فضيلة الشيخ يحيى بن علي الحجوري: ٢٢ شباط/ فبراير ٢٠١١، <http://www.sh-yahia.net/show_art_27.html>.

«حركة النهضة الجنوبية تعلن رفضها المشاركة في حزب الرشاد بسبب غياب الرؤية لحل قضية الجنوب.» عدن الغد: ١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://adenalghad. net/news/8578.htm>.

«الحزب السلفي منحرفٌ إلى الحزبية من قبل وقد أظهر من انحرافه ما كان يُخفي.» موقع فضيلة الشيخ يحيى بن علي الحجوري: ١٧ آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://www.sh-yahia.net/show_sound_2232.html>.

«حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة ٢٥ يناير.» إعداد المركز العربي للدراسات

الإنسانية (القاهرة): <http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&itemid=79>.

«حكم مشاركة المرأة في المجالس النيابية.» موقع صوت السلف: ٨ ذو القعدة ١٤٣٢هـ ـ ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5710>.

«حكومة تونس تمنح ترخيصاً لأول حزب سياسي سلفي: جبهة الإصلاح تؤكد على مدنية الدولة واحترام التجربة الديمقراطية في إطار سلمي.» العربية نت: ١١ أيار/ مايو ٢٠١٢، <http://www.alarabiya.net/articles/2012/05/11/213487.html>.

«حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي سنة ١٤٢٣.» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.alsunnah.info/r?i=j37307wg>.

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. «سن القوانين والتحاكم إليها كفر أكبر مستبين.» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.subcontent&contentid=955>.

ـــــ . «شرح رسالة تحكيم القوانين لمحمد بن إبراهيم.» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.showcontent&contentid=611&fullcontent=1>.

«حول مفهوم الديمقراطية.» موقع صوت السلف: ١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، <http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=6464>.

««رابطة النهضة والتغيير»: أوّل حركة سياسية سلفية في اليمن.» مدونة محمد بن طاهر الطاهري: ٣١ أيار/ مايو ٢٠١١.

«الردود السلفية على شبه مجيزي الانتخابات الطاغوتية: من أجوبة الإمام الوادعي رحمه الله تعالى.» الإسلام العتيق: ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، <http://islamancient.com/play.php?catsmktba=101339>.

رسلان، محمد سعيد. «مَن وراء الأحداث الأخيرة في مصر.» لموقع فضيلة الشيخ محمد سعيد رسلان: ١٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨، <http://www.rslan.com/vad/items_details.php?id = 1774>.

رمضاني، عبد المالك. «المرحلة الذهبية للدعوة السلفية في الجزائر.» منتديات الجلفة: ٧ نيسان/ أبريل ٢٠١١. <http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t = 560848>.

زين العابدين، محمد سرور. «الوحدة الإسلامية، الحلقة الثامنة: السرورية.» سودان نت: ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩، <http://www.sudanforum.net/showthread.php?t = 72791>.

«سلفيو اليمن يؤكدون تمسكهم بالوحدة.» إسلام ويب: ٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٩، <http://www.islamweb.net/media/index.php?page = article&lang = a&id = 151849>.

«السلفيون من المقاطعة السياسية إلى المشاركة»: حوار «إسلاميون. نت» مع الشيخ ياسر برهامي.» موقع صوت السلف: ١٧ جمادي الأول ١٤٣٢هـ ـ ٢٠ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://www.salafvoice.com/article.php?a = 5290>.

«السلفيون يكذبون شائعة ذبح المسيحيات ويصفونها بـ «السخيفة».» ملتقى البشارة الدعوي: ٤ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://www.albshara.com/showthread.php?t = 24878>.

«السلمي يدعو لمناقشة إعلان دستوري والدعوة السلفية تقاطع.» موقع صوت السلف: ٢٤ رمضان ١٤٣٢هـ ـ ٢٣ آب/ أغسطس ٢٠١١، <http://www.salafvoice.com/article.php?a = 5611>.

الشاطر، خيرت. «تطبيق الشريعة هدفي الأول والأخير.» محيط: ٥ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، <http://www.moheet.com/2012/04/05/>.

الشحات، عبد المنعم. «تساؤلات حول قرار «الدعوة السلفية» بدعم الدكتور «عبد المنعم أبو الفتوح».» موقع صوت السلف: ٩ جمادي الثاني ١٤٣٣هـ ـ ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، <http://www.salafvoice.com/article.php?a = 6190>.

عبد العال، علي. «السلفيون في مصر.» مدوّنة علي عبد العال، <http://ali-abdelal.maktoobblog.com/>.

عبد اللطيف، أميمة. «السلفيون في مصر والسياسة.» المركز العربي للأبحاث والدراسات (الدوحة): ٢٠١١.

عبد النبي، محمد. «صدمات جولة الرئاسة الأولى.» بوابة الوفد الإلكترونية: ٢٦ أيار/ مايو ٢٠١٢، <http://www.alwafd.org/>.

العتيق، حمد بن عبد العزيز. «مناقشة الدكتور سلمان العودة ـ هداه الله ـ ومن معه في خطابهم الموجه إلى خادم الحرمين بزعم الإصلاح.» الساحات السعودية: ١١ آذار/ مارس ٢٠١١، <http://www.sahatksa.com/forum/showthread.php?t=75421>.

«عدن: إشهار أكبر حركة شبابية سياسية في الجنوب.» التجديد نيوز: ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://www.altajdednews.com/default.aspx?view=article&id=5d8963a1-f6db-4559-bd94-0c351d776640>.

العماري، سلمان. «السلفية اليمنية والثورة.. تباين المواقف وتعدد الرؤى.» إسلام أون لاين: ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، <http://islamonline.net/ara/article/1304971081403/>.

العناني، خليل. «دور الدين في المجال العام في مصر بعد الثورة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details?entityID=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceId=1736a5e1-1cf6-435b-9bdc-e233ce348bbd>.

«فتوى الشيخ العلامة محدث الديار اليمنية مقبل بن هادي الوادعي في الانتخابات.» أنا المسلم: ٧ آذار/ مارس ٢٠١٠، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=380380>.

«فتوى علماء عدن وحضرموت بتحريم استخدام الرصاص بالمظاهرات.» منبر علماء اليمن: ٢١ شباط/ فبراير ٢٠١١، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4480>.

القديمي، نواف بن عبد الرحمن. «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة): نيسان/أبريل ٢٠١٢، <http://www.dohainstitute.org/home/details?entityid=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceid=881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc>.

«القضاء الإداري يقضي ببطلان قرار البرلمان بتشكيل تأسيسية الدستور.» أخبار مصر: ١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٢، <http://news.egypt.com/arabic/permalink/2001731.html>.

«كلام الشيخ ـ رحمه الله ـ في المظاهرات.» صفحات الشيخ أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي: ٩ آذار/مارس ٢٠١١، <http://www.muqbel.net/articles.php?art_id=11>.

«لجنة شؤون الأحزاب توافق على تأسيس «حزب سلفي» لأول مرّة في مصر.» العربية نت: ٢ حزيران/يونيو ٢٠١١، <http://www.alarabiya.net/articles/2011/06/12/152997.html>.

«مجلس علماء أهل السنة بحضرموت يدعو الرئيس صالح إلى الرحيل.» منبر علماء اليمن: ٧ حزيران/يونيو ٢٠١١، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=5297>.

المدخلي، ربيع بن هادي. «محاضرة مفرغة بعنوان الفرقة الناجية.» موقع الشيخ ربيع بن هادي المدخلي: ٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩، <http://www.rabee.net/show_des. aspx?pid=5&id=268&gid=0>.

المركز العربي للدراسات الإنسانية: <http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=171:kholasat2&catid=29:abstracts&Itemid=54>.

«مصر: المجلس العسكري يؤكد إجراء الانتخابات في موعدها بعد أحكام المحكمة الدستورية.» بي بي سي عربي: ١٥ حزيران/يونيو ٢٠١٢، <http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2012/06/120614_egypt_verdict.shtml>.

الموقع الرسمي لجمعية أنصار السنة، <http://www.elsonna.com/>.

الموقع الرسمي للجماعة الإسلامية، <http://www.egyig.com>.

الموقع الرسمي لحزب الأصالة، <http://www.alasalah.org/pages/home.html>.

الموقع الرسمي لمحمد سعيد رسلان، <http://www.rslan.com/>.

موقع المركز العربي للدراسات الإنسانية، <http://www.arab-center.org/>.

موقع الهيئة العامة المصرية للاستعلامات، <http://www.sis.gov.eg/vr/shura2012/ahtml/05txt.htm>.

وائل، محمد. «بعد توقعات بتصدره قائمة الأكثر مبيعاً: منع كتاب «أسئلة الثورة» للعودة من التداول بمعرض الرياض.» البشير: ١٥ آذار/مارس ٢٠١٢، <http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-164814.htm>.

الوادعي، مقبل بن هادي. «هذه هي السرورية فاحذروها.» موقع صفحات الشيخ أبي عبد الرحمن المقبل بن هادي الوادعي، <http://www.muqbel.net/sounds.php?sound_id=6>.

٢ ـ الأجنبية

Books

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press, 2009.

Periodicals

Bonnefoy, Laurent. *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. New York: Columbia University Press, 2011.

Brawn, Nathan J. and Clark B. Lambardi. «The Supereme Constitutional Court of Egypt on Islamic Law, Veiling and Civil Rights: An Annotated Translation of Supreme Constitutional Court of Egypt Case No 8, of Judicial Year 17.» *American University International Law Review*: vol. 21, no. 3, May 1998.

Campbell, David E. and Robert D. Putnam.«God and Caesar in America: Why Mixing Religion and Politics Is Bad for Both.» *Foreign Affairs*: vol. 91, no. 2, March- April 2012.



فهــرس

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- غ -

- ف -

- ق -



د . محمد أبو رمان

السلفيون والربيع العربي
أسئلة الدين والديمقراطية في السياسة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

الثمن: دولاراً
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb